

أصول الشاشي

للإمام نظام الدين الشاشي

طبعة جديدة ملونة مصححة

بإضافة عناوين البحوث في رؤوس الصفحات

على أساس حاشية

الشيخ المحافظ محمد بركت الله اللكنوي المسمى به

“أحسب الجواشي”

بإضافة نبذة من التعليقات الأخرى مع تخرج الأحاديث

مكتبة الشاشي كراتشي باكستان

وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ (النساء: ٨٣)

أصول الشاشي

للإمام نظام الدين الشاشي

المتوفى سنة ٣٢٥

على أساس حاشية الشيخ الحافظ محمد بركت الله اللكنوي
المسمى به

”أحسن الحواشي“

بإضافة نبذة من التعليقات الأخرى مع تخريج الأحاديث

مكتبة الشاشي

كراتشي باكستان

الطبعة الأولى: ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م

الطبعة الثانية: ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

السعر: =/120 روبية

الناشر: مكتبة البشري



AL-BUSHRA Publishers
Choudhri Mohammad Ali Charitable
Trust (Regd.)
Z-3 Oversease Bungalows Gulistan-e-Jouhar
Karachi - Pakistan

+92-21-7740738

هاتف

+92-21-4023113

فاكس

www.ibnabbasaisha.edu.pk

الموقع على الإنترنت

al-bushra@cyber.net.pk

البريد الإلكتروني

يطلب من

مكتبة البشري، كراتشي 2196170-321-92+

مكتبة الحرمين، أردو بازار لاهور 4399313-321-92+

المصباح، 16 أردو بازار لاهور 7223210 - 042-7124656

بك ليند، سي بلازه، كالج روڈ، راولپنڈي 5557926 - 051-5773341

دار الإخلاص، نزد قصه خواني بازار پشاور 091-2567539

ويطلب من جميع المكتبات المشهورة

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

أما بعد: فإن علم أصول الفقه من أشرف العلوم قدراً وأكثرها نفعاً؛ لما اشتمل عليه من قوانين شرعية مستنبطة من الكتاب والسنة، وإجماع الأمة، وقواعد أصولية، وفروع فقهية وأحكام شرعية، ألف فيه العلماء قديماً وحديثاً، وأول كتاب وصل إلينا في هذا العلم الشريف هي "الرسالة" التي ألفها الإمام محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله (المتوفى سنة ٢٠٤هـ)، ثم تتابع العلماء في الكتابة في هذا الفن، وكان من الذين ألفوا في الأصول من علماء الحنفية: العلامة نظام الدين الشاشي ألف هذا الكتاب المسمى بـ "أصول الشاشي"، وهو من أحد المتون المعتمدة، مختصر مضبوط منقح مهذب، تلقاه العلماء بالقبول، وتناولوه دراسة وشرحاً، لاسيما في بلاد الهند وباكستان وبنجلاديش، وأفغانستان وآسيا الوسطى وما جاورها من البلدان. فاحتاج الأمر إلى تحقيق الكتاب وشرحه شرحاً جامعاً ومفيداً للطلاب، فقامت بعون الله وتوفيقه إدارة "مكتبة البشري" بأداء هذه المهمة، وانتخبت لهذا العمل المفتي محمد مفيض الرحمن بن أحمد حسين الشاتغامي، وقد بذل جهده للتحقيق والتعليق عليه. جزاه الله تعالى خير الجزاء.

نهج العمل في التحقيق والتعليق

١- اعتمد على "أحسن الحواشي على أصول الشاشي" لشرح بعض مواضع الكتاب واستقى من المنابع الآتية أيضاً:

"الشافي على أصول الشاشي"، و"عمدة الحواشي"، و"حاشية الشيخ أكرم الندوي" وغيرها.

٢- وخرّج الأحاديث والآثار من كتب الأحاديث المعتبرة.

٣- وصحح الأخطاء الإملائية الموجودة في المطبوعات القديمة والحديثة.

٤- وشكّل الكلمات الصعبة.

أما من ناحية الكتابة والطباعة فاتبعت الإدارة الخطوات التالية:

١- اختير تكبير الكلمات المحتاجة إلى الشرح والتعليق بدل الأرقام الهندسية.

٢- وضع العلامة على الحديث الذي تم تخريجه في الحواشي.

٣- اللون الأحمر للكلمات التي اختيرت للشرح.

وأخيراً تشكر الإدارة الشيخ المفتي محمد انعام الحق حفظه الله أستاذ ومفتي بجامعة العلوم الإسلامية علامة بنوري تاؤن كراتشي حيث ساعد الإدارة في تصحيح هذا الكتاب بجد ورغبة، جزاه الله أحسن الجزاء.

وحسبنا الله ونعم الوكيل، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وأصحابه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

إدارة "مكتبة البشري" للطباعة والنشر

كراتشي باكستان.

٢٧-٥-١٤٢٨ من الهجرة النبوية

ترجمة المصنف

الاسم: نظام الدين الشاشي.

مولده: لم تذكر كتب التراجم سنة ولادته لكنه ولد بعد الستمائة هجرية.

وفاته: لم أعثر على سنة الوفاة في كتب التراجم، لكن صاحب "كتاب الحقائق الخفية" قد ذكره في كتابه فيمن مات في المائة السابعة من علماء الحنفية.

نسبه: ينسب إلى "شاش" قرية من بلاد الترك.

عصر الشاشي: لقد كان الشيخ نظام الدين الشاشي من علماء القرن السابع الهجري، وهذا القرن قد حظي بكثير من علماء المسلمين في مختلف المذاهب يفتخر بهم، ففي المذهب الحنفي ظهر نظام الدين الشاشي صاحب هذا الكتاب، وفي المذهب الشافعي ظهر الآمدي، والبيضاوي، وفي المذهب المالكي ظهر ابن الحاجب، والقرافي، وفي المذهب الحنبلي ظهر ابن قدامة المقدسي، فهؤلاء قد كتبوا وصنفوا في علوم الشريعة فأجادوا وأفادوا.

التعريف بكتاب أصول الشاشي

أصول الشاشي كتاب في أصول الفقه الإسلامي يعد من المختصرات في هذا العلم سماه مؤلفه "الخمسین فی أصول الدین" یعنی أصول الفقه.

والسبب في ذلك أن مؤلفه لما أتمه كان عمره خمسين سنة، فسماه بذلك، وهو من الكتب المنهجية التي تداولها العلماء في التدريس حتى أدخلوه في مناهجهم المدرسية، وتلقاه أهل العلم بالقبول خاصة في بلاد الهند والباكستان.

شروح الكتاب وحواشيه

لقد تصدى لشرحه ثلة من العلماء:

- ١- شرحه المولى محمد بن الحسن الخوارزمي الشهير بشمس الدين الشاشي الذي أتمه سنة (٧٨١هـ) كما ذكره صاحب "الكشف"، وطبع في لندن.
- ٢- شرحه الشيخ فيض الحسن الكنكوهي، وطبع في الهند وباكستان وبيروت، وسماه "عمدة الحواشي على أصول الشاشي".
- ٣- شرحه الشيخ المولوي محمد عبد الرشيد، وطبع في الهند، وسماه "زبدة الحواشي على أصول الشاشي".
- ٤- شرحه الشيخ محمد حسن بن ظهور حسن السنبهلي المتوفى سنة ١٣٠٥هـ، وطبع في الهند، وسماه "حصول الحواشي على أصول الشاشي".
- ٥- شرحه الشيخ ولي الدين الفرفور بن محمد صالح، وطبع في دمشق، وسماه "الشافي على أصول الشاشي".
- ٦- شرحه الشيخ محمد أكرم الندوي، وطبع في بيروت.
- ٧- شرحه الشيخ محمد بركت الله بن الحافظ محمد أحمد الله بن محمد نعمت الله، وطبع في الهند وباكستان، وسماه "أحسن الحواشي على أصول الشاشي".

المصادر التي استقى منها الشاشي كتابه الأصول

لا شك أن المصنفين حينما يكتبون في أي علم من العلوم يرجعون إلى مصدر يستقون منها أثناء تصنيفهم، ولقد استقى الشاشي كتابه الأصول من المصادر التالية حسب ما وقفت عليه في ثنايا قراءتي لهذا الكتاب.

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- السنة.
- ٣- إجماع الصحابة والتابعين.

- ٤- تقويم الأدلة في أصول الفقه للإمام أبي زيد الدبوسي رحمته الله.
- ٥- أصول الكرخي للإمام أبي الحسن الكرخي رحمته الله.
- ٦- الجامع الكبير للإمام محمد بن الحسن الشيباني رحمته الله.
- ٧- الجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن الشيباني رحمته الله.

منهج الشاشي في كتابه أصول الشاشي

لقد أُنْهِجَ الشاشي في كتابه هذا منهج تخريج الفروع على القواعد الأصولية، وهو منهج الحنفية في الأصول عامة، وقد اعتمد في منهجه هذا على المحاور الآتية:

الأول: النظر في تعليل النص والوقوف على علة الحكم حتى يصح إلحاق غيره عليه.

الثاني: بناء الفروع على الأصول وتخريجها على القواعد الشرعية العامة.

الثالث: الترجيح بين المتعارضين بالنظر إلى قوة الدليل ووجود أسباب الترجيح.

اصطلاحات الشاشي في كتابه الأصول

- لقد اصطَلَحَ الشاشي في كتابه هذا على الأمور الآتية:
- ١- قوله: "قال أصحابنا" يعني الإمام أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمدًا رحمته الله.
 - ٢- قوله: "فإن قيل" يعني القائل من الشافعية.
 - ٣- قوله: "قلنا" يعني الحنفية.
 - ٤- قوله: "عنده" يعني الإمام الشافعي رحمته الله.
 - ٥- قوله: "عندنا" يعني الحنفية.
 - ٦- قوله: "قال في الجامع" يعني الجامع الكبير للإمام محمد بن الحسن الشيباني رحمته الله.
 - ٧- قوله: "قلنا جميعاً" يعني الحنفية والشافعية.

- ٨- قوله: "قال مشايخنا" يعني مشايخ ما وراء النهر من الحنفية كمشايخ سمرقند وطشقند، وبخارى كأبي منصور الماتريدي، والقاضي أبي زيد الدبوسي.
- ٩- قوله: "قال علماؤنا" يعني علماء الحنفية المشتغل على مدرسة ما وراء النهر والكوفة.

طبقة الشاشي في المجتهدين

يعد الشاشي من أهل الطبقة الثالثة أصحاب التخريج المتمكنين من تخريج الأحكام على نصوص إمامهم، فيتبعون إمامهم فيما انتهى إليه من أصول وفروع، ويعرفون أدلة الأحكام التي استنبطها إمامهم، ويعد أبو الحسن الكرخي والفخر الرازي رحمهما من هذه الطبقة أيضاً.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أعلى منزلة المؤمنين بكريم خطابه، ورفع درجة العالمين بمعاني كتابه، وخصَّ المستنبطين منهم بمزيد الإصابة وثوابه، والصلاة على النبي وأصحابه، والسلام على أبي حنيفة وأحبابه، وبعد: فإن أصول الفقه

الحمد لله: بدأ به بعد التيمن بالتسمية بحمد الله سبحانه، والحمد هو الوصف بالجميل على الجميل الاختياري حقيقةً أو حكماً كصفات الباري تعالى. **بكريم خطابه:** والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْعِلْمَ﴾، والكريم كل شيء كثر خيره ونفعه، يقال: كتاب كريم، ورزق كريم، وأجر كريم، وذكر صفة الكريم؛ لإخراج خطاب الكفرة مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾.

المستنبطين: أي المجتهدين الذين عرفوا طاقتهم في استخراج المسائل من النصوص بعبارتها ودلالاتها وإشارتها واقتضاها، وبالقياس على مواضع النصوص. **بمزيد الإصابة:** أي خصهم منهم بزيادة إصابة الحق؛ لأن الخطأ منهم نادر، والغالب إصابة الحق، بخلاف غير المجتهدين من العلماء، فإنهم ليسوا كذلك. **وثوابه:** أي خصهم بزيادة الثواب؛ لأنهم يستحقون الآخرين عند الإصابة، وأجرأ واحداً عند الخطأ، كذا في "الملل".

والصلاة: إنشاء امتثالاً بقوله تعالى: ﴿صَلُّوا عَلَيْهِ﴾ إلخ؛ لأنه المبين لقواعد المسائل الشرعية، ومعاهد الأحكام الفقهية، أو تكميلاً للحمد، فإن جميع ما يصل إليه من النعم فهو بواسطته وبركته **عليه السلام**، فلما ذكر المنعم الحقيقي ذكر الصلاة على الواسطة؛ ليكون شكراً لله تعالى؛ لأن من لم يشكر الناس لم يشكر الله، أو عملاً بقوله **عليه السلام**: خصني الله بكرامات إحداها: إذا ذكر ذكرت معه، وهذا تأويل قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾.

والسلام: اختلف في أن الصلاة والسلام على غير الأنبياء جائز أم لا؟ فذهب بعضهم إلى كراهيته، وبعضهم إلى تحريره وما ذهب إليه الجمهور، أنه لا يجوز ابتداءً واستقلالاً، وإما اتباعاً فيجوز أعني يجوز صلى وسلم على محمد وأبي حنيفة، ولا يجوز صلى وسلم على أبي حنيفة. **على أبي حنيفة:** ذكره لبراعة الاستهلال، وأردفه بالصحابة إشارة إلى أنه من التابعين، وهو الأشبه بالصواب؛ لما لم يختلفوا في رؤيته أنس بن مالك **رضي الله عنه**، وإنما خص أبا حنيفة بالدعاء بالسلامة؛ ليعلم أن المصنف **رحمه الله** حنفي المذهب.

أصول الفقه: أصول جمع أصل، وهو في اللغة: ما يتني عليه غيره، وفي الشريعة: هو العلم بالقواعد الكلية، ومعرفة أحوالها التي تؤدي إلى معرفة الفروع الفقهية المتخرجة عليها. وقد تطلق هذه الكلمة وهي: "أصول الفقه" ويراد بها أحياناً قواعد الفقه أو أدلة الفقه. [الشافعي على أصول الشافعي: ص ٣٤]

أربعة: كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ، وإجماع الأمة، والقياس، فلا بد من البحث
 في كل واحد من هذه الأقسام؛ ليعلم بذلك طريق تخريج الأحكام.
البحث الأول في كتاب الله تعالى:

فصل في الخاص والعام

فالخاص: لفظ وضع لمعنى معلوم، أو لمسمى معلوم على الانفراد، كقولنا: في تخصيص
 الفرد: زيد، وفي تخصيص النوع: رجل، وفي تخصيص الجنس: إنسان،
 كترجل، بعرس

أربعة وجه الانحصار في الأربعة: إن الحكم إما أن يثبت بالوحي، أو بعيره، والأول: إما حلي وهو الكتاب، أو
 حفي وهو السنة. والثاني: إما اجتهد أو غيره، فالأول: إما اجتهد جميع المجتهدين وهو الإجماع، أو اجتهد
 البعض وهو القياس، وإما غير الاجتهاد فليس بحجة. [عمدة الحواشي: ص ١٢]
كتاب الله أي القرآن الكريم: وهو كلام الله تعالى أسرار على سبيل محمد . المكتوب بين يدي المصحف،
 اسقول إلينا بقل متواتراً لا شبهة فيه. [الشافعي: ص ٣٤] المراد بقرآن بقدر خمس مائة آية مما يتعلق بالأحكام،
 وكذا المراد بالسنة بقدر خمس مائة ألف.

وسنة رسوله وهي كل ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير. [الشافعي: ص ٣٤] **إجماع الأمة** وهو اتفاق المجتهدين
 من أمة سيدنا محمد ﷺ في عصر على حكم شرعي. [الشافعي: ص ٣٤] **والقياس** في اللغة: التقدير، وفي الشرع: تقدير
 الفرع بالأصل في الحكم والعلة (نور الأنوار) **طريق تخريج الأحكام** أي طريق تخريج المجتهد للأحكام.

في الخاص والعام إنما جمعتهما في فصل واحد؛ لاشتراكهما في كون كل واحد منهما موضوعاً لمعنى واحد، كن
 المعنى الواحد في خاص منفرد عن الأفراد، وفي العام مشتمل على الأفراد، ولاشتراكهما في كون كل واحد منهما
 يوجب الحكم قطعاً، بخلاف المشترك والمؤول، وقدم الخاص على العام؛ لأنه بمنزلة المركب، والخاص بمنزلة
 المفرد. والمراد مقدم على المركب، ولأن حكمه متفق عليه بين الجمهور، وحكم العام يختلف فيه.

لمعنى معلوم كالعلم والجهل وغيرهما من المعاني. (حاشية الشيخ أكرم السدوي) **على الانفراد** والمراد بالانفراد:
 كون اللفظ متناولاً لمعنى واحد مع قسح النظر عن أن تكون في إخراج هذا اللفظ أفراد أو م تكن. [عمدة
 الحواشي: ص ١٣] **تخصيص الفرد** المراد من تخصيص الفرد: تخصيص "العين" وهو ما كان له معنى واحد لا غير
 كالمثل الذي ذكره المصنف . [الشافعي: ص ٣٩] **تخصيص النوع** المراد من النوع هنا ما كان مشتملاً =

والعام: كل لفظ ينظم جمعاً من الأفراد، إمّا لفظاً كقولنا: مسلمون، ومشركون. وإمّا معنى كقولنا: "مَنْ وَمَا".

وحكم الخاص من الكتاب: وجوب العمل به لا محالة، فإن قابله خيراً الواحد أو القياس، فإن أمكن الجمع بينهما بدون تغيير في حكم الخاص ^{خاصه صاهر} يعمل بهما، وإلا يعمل بالكتاب ويترك ما يقابله.

مثاله: في قوله تعالى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بَأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ فإن لفظة "الثلاثة" خاص في تعريف عدد معلوم، فيجب العمل به، ولو حُمِلَ "الأقراء" على الأطهار كما ذهب

لا يحتمل الزيادة والنقصان

انتقص العدد من الثلاثة

على كثيرين متفقين في الحكم الشرعي مثل: رجل. [الشافعي: ص ٣٩] **تخصيص الجنس** المراد من الجنس هنا: ما كان مشتملاً على كثيرين متفاوتين في أحكام الشرع مثل: إنسان، ثم إن مما ينبغي أن يعلم أن تقسيم المصنف . للخاص إما هو عند الأصوليين لا عند الساطقة. [الشافعي: ص ٣٩]

بتضم أي يشتمل احتراز عن اشتراك؛ فإنه لا يشتمل معين أو أكثر، بل يشتمل كل واحد منهما على السوية بطريق البدلية. **جمعاً** احتراز عن الخاص؛ فإنه ينظم فرداً واحداً، وعن التثنية وأسماء الأعداد؛ لأنها ينظم جمعاً أيضاً لكن من الأحرار لا من الأفراد. **وجوب العمل به الخ.** هذا مذهب مشايخ العراق والقاضي أبي ريد والشيخين ومن تابعهم؛ لأن المقصود من وضع الألفاظ للمعاني أن تدل عليها، وإلا لم تكن لوضع فائدة. وقال مشايخ سمرقند وأصحاب الشافعي . لا يشت الحكم قطعاً؛ لأن كل لفظ يحتمل أن يراد به غير موضوعه محاراً، والجواب ما: إن هذا الاحتمال لم يشاء عن دليل، فلا يقدح في القطع، فمن قام تحت حائط لا ميل فيه لا يلام؛ لانتفاء دليل السقوط، بخلاف من قام تحته إذا كان فيه ميل؛ فإنه يلام لوجود دليل السقوط.

والا يعمل بالكتاب. لأن الكتاب أقوى منهما؛ لأنه قطعي وهما ضياع، لأن في الخبر الواحد شبهة الانقطاع عنه . والقياس مساه على الرأي وهو يحتمل الغلط. **ثلاثة قُرُوءٍ** جمع قرء، وهو مشترك بين الحيض والطمهر. ولذلك اختلف فيه، فبعضهم أرادوا بها الحيض كما هو مذهبنا، وهو قول الحنفية الأربعة، والعبادة الثلاثة، وكثير من الصحابة . وقال أحمد: كنت أقول بالأصهار ثم وقفت بقول الأكابر، وبعضهم أرادوا بها الأصهار كما ذهب إليه الشافعي . وهم كانوا أهل اللسان، فثبت أنه مشترك، ودلائل المريقين في المطولات لا تسعهما هذه الوريقات. **عدد معلوم.** وهي الثلاثة الكوامل الأفراد، وإنما يعمل بها إذا أريد بها الحيض دون الطهر..

إليه الشافعي رحمه الله باعتبار أن الطهر مذكر دون الحيض، وقد ورد الكتاب في الجمع بلفظ التأنيث، دل على أنه جمع المذكر وهو الطهر، لزم ترك العمل بهذا الخاص؛ لأن من حمله على الطهر لا يوجب ثلاثة أطهار بل طهرين وبعض الثالث، وهو الذي وقع فيه الطلاق كالشافعي.
فُيَخْرَجُ عَلَى هَذَا: حكم الرجعة في الحيضة الثالثة وزواله، وتصحيح نكاح الغير وإبطاله، وحكم الحبس والإطلاق، والمسكن والإنفاق، والخلع والطلاق، وتزوج الزوج بأختها وأربع سواها، وأحكام الميراث مع كثرة تعدادها.

وكذلك قوله تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ﴾ خاص في التقدير من المهور

- **فيجب العمل به** أي وإذا ثبت أنه خاص فيجب العمل به، وذلك إما يتحقق إذا حمل الأقراء على الحيض؛ لأن طلاق السنة إما يكون في الطهر، فإذا طلقها في الطهر يجب التبرص بثلاثة حيض، فتصير العدة ثلاثة قراء كوام. **فيخرج على هذا** أي يستسقط ويتفرع على هذا الخلاف، فيجوز الرجعة في الثالث عندنا لا عدده، ويصح فيه نكاح العير عنده لختة العدة، لا عندنا، وتحبس خمس العدة عندنا لا عدده، ويحب على الزوج السكى والنفقة عندنا لقاء العدة لا عدده، وكذا يصح إيقاع طلاق آخر والخلع في الثالث عندنا لقاء العدة لا عدده، ولا يجوز فيه التزوج بأختها لروم الجمع بين الأختين، وكذا تزوج أربع سواها للزوم الخمس به بالنظر إلى العدة عندنا لا عدده. **أحكام الميراث:** فإذا مات الزوج في الحيضة الثالثة ورثت المطلقة وبطل ما الوصية عندنا لا عدده. **قد علمنا** أي قد علم الله ما يجب فرضه على المؤمنين في الأزواج كذا في 'الكشاف'، وفي 'التبيين' أي ما أوجنا من المهور في أمك في أزواجهم، ومن العوض في إمائهم.

ما فرضنا فقوله تعالى: **هو صلبه** خاص في التقدير الشرعي؛ لأنه أضاف العرص وهو بمعنى التقدير إلى نفسه، فكان المهر مقدراً شرعاً بحيث لا يجوز القصاص منه إلا أنه في تعيين المقدار محمل، فألحقت السنة بياناً له، وهي ما روى جابر بن عبد الله رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: لا يزوج النساء إلا الأولياء، ولا يزوجهن إلا من الأكفاء، ولا مهر لأقل من عشرة دراهم، وهو مذهب علي، وابن عمر، وعائشة، وعامر، وإبراهيم رضي الله عنه، قال العيني: إذا روي من طرق مفردتها ضعيفة يصير حسناً ويحتج به، على أن الاحتياط أيضاً في مذهبا، وباقي الأحاديث إما مؤولة أو ضعيفة، فصارت عشرة تقديرًا لازماً، والشافعي لم يجعله مقدراً بل جعله موكولاً إلى رأي الزوجين؛ لأنه بدل انعقود عليه وهو البضع، فصار كأعواض العقود المالية أي: البيع والإجارة وهو فيما ثبت على تراضي المتابعين، فكنا هذا، لكننا نقول: بهذا ترك الخاص من الكتاب فلا يصح.

الشرعي، فلا يُترك العمل به باعتبار أنه عقد مالي فيعتبر بالعقود المالية، فيكون تقدير المال فيه موكولاً إلى رأي الزوجين كما ذكره الشافعي رحمته الله.

وفرّع على هذا: ١- أن التخلي لنفل العبادة أفضل من الاشتغال بالنكاح. ٢- وأباح إبطاله بالطلاق كيف ما شاء الزوج من جمع وتفريق. ٣- وأباح إرسال الثلاث الشافعي جملة واحدة. ٤- وجعل عقد النكاح قابلاً للفسخ بالخلع.

وكذلك قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾ الشافعي خاص في وجود النكاح من المرأة، فلا مثل قوله: مرضاً يُترك العمل به بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم "أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ". *

وفرّع على هذا أي فرّع الشافعي رحمته الله هذه الأشياء المذكورة على قاعدة 'النكاح عقد يحري محرى العقود المالية'. [الشافعي: ٤٢] أفضل. لأن النكاح من المعاملات كسائر العقود المالية، ونحن نتمسك بسنته صلى الله عليه وسلم حيث احتاره على التخلي مع ما ورد منه ائحت عليه بأكد أمر بالقاط محتمة، والاعتصام بهديه صلى الله عليه وسلم أولى من احتيار سيرة نجى من زكراً صلى الله عليه وسلم من جمع وتفريق. فالجمع: أن يوقع ثلاثاً في طهر واحد، والتفريق: أن يفرق الثلاث في ثلاثة أطهار، ويباح إرسال الثلاث جملة أي دفعة واحدة، وبلفظ واحد كما حار فسخ البيع مطلقاً، وعندنا الجمع بين الطلقتين والثلاث في طهر واحد، أو كلمة واحدة بدعة؛ لأنه مخالف السنة؛ لأن النكاح سنة يتعلق به المصالح الدينية والدنيوية، فيكره إبطاله إلا على قدر الحاجة إلى الخلاص.

في وجود النكاح: قال أبو حيفة رحمته الله: يجوز إنكاحها نفسها بالعة بغير ولي، وقال محمد رحمته الله: ينعقد موقوفاً، وعن أبي يوسف رحمته الله لا ينعقد إلا بولي، ثم رجع وقال: ينعقد مطلقاً، ويروى رجوع محمد رحمته الله إلى قولهما، =

* رواه أبو داود رقم: ٢٠٨٣، باب في الولي، والترمذي، رقم: ١١٠٢، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، وقال الترمذي: هذا حديث حسن. وابن ماجه، رقم: ١٨٧٩، باب لا نكاح إلا بولي، وأحمد رقم: ٢٤٢٥١، ٢٤٤١٧، والحاكم في "مستدرکه" ١٦٨/٢، والدارمي في باب السهي عن النكاح بغير ولي، عن عائشة رضي الله عنها.

ويتفرع منه: الخلاف في حل الوطء، ولزوم المهر، والنفقة، والسكنى، ووقوع الطلاق، والنكاح بعد الطلقات الثلاث على ما ذهب إليه قدماء أصحابه، بخلاف ما اختاره المتأخرون منهم.

وأما العام فنوعان: ١- عام يخص عنه البعض ٢- وعام لم يخص عنه شيء، فالعام

في بعض أفراد

وروى الحسن عن أبي حنيفة . . . يعقد في الكفو لا في غيره، ومثله عن أبي يوسف . . . فيه أخذ أكثر المشايخ وهو المختار للفتوى، وقال مالك والشافعي رحمهما لا يعقد بعبارتهن.

أما الخ هو من حديث عائشة مرفوعاً، وفي آخره: 'فكاحها باطل فكاحها باطل، فإن دخلها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتحروا فالسلطان ولي من لا ولي له' أخرجه الشافعي وأحمد وأبو داود وأبو زرعة، وحسنه ابن ماجه وأبو عوانة ولطحاوي وإسحاق وأبو حنبل، وله وجوه أخرى، ولنا: أيضاً وجوه إن شئت الإطلاع عليهما فليرجع إلى المطولات.

باطل باطل الخ والتكرار للضع التحور وهو أن يرد باطلاً غير الكامل، أو لاهتمام انتكحاً بمعنى المدلول عليه، أقول: إن التكرار ثلاث مرات على ما يفهم من عبارة لحياتي يكون في موضع الغتاب والرجح كما في قوله: "أي عند تزوج بعير إحد مولاه فهو عاهر عاهر أي راء؛ لتزوجه على مولاه بالنكاح نفسه بعير إحد، وكذا قوله في السرقة: 'فإن عاد فقطعه فمقطوعه'، وقوله: 'أي امرأة الخ من هذا القيل'. [عمدة الحواشي ص: ١٦-١٧]

ويتفرع منه: من أن النكاح يعقد بعبارة النساء.

والنكاح أي إذا طلق الزوج ثلاثاً هذه المرأة التي كحبت بعير الإحد، فيجوز نكاحها بعد الثلاث عند الشافعي . . . لأن نكاح الأول لم يعقد عنده كذا قيل. قدماء أصحابه كالأشعري وأبو حنبل وأما الشافعي: [ص: ٤٢] ما اختاره المتأخرون فإنهم لم يجوزوا النكاح بعد الثلاث أحياناً بطراً إلى اشتباه وقوعها على تقدير حوار هذا النكاح، وحوارها أيضاً وجودها قوة ما، وإن لم يجوزوها أيضاً أحياناً في حل الفرج.

وأما العام اعلم أن حكم العام عند عامة الأشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم وخصوص، وعند الشافعي والحنبلي: انحراف بالخصوص كالأفراد في الخمس والثلاثة في الجمع، والتوقف فيما فوق ذلك، وعند جمهور العلماء: إثبات الحكم فيما يتناول من الأفراد قطعاً وقيماً عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين، وضماً عند جمهور الفقهاء والمتكلمين، وهو مذهب الشافعي . . . والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد، ويصح تخصيص العام من لكتاب غير الواحد وقياس هذا، وتمسكات كل فريق في المطولات.

الذي لم يخص عنه شيء فهو بمنزلة الخاص في حق لزوم العمل به لا محالة.

وعلى هذا قلنا: إذا قطع يد السارق بعد ما هلك المسروق عنده لا يجب عليه الضمان؛ لأن القطع جزاء جميع ما اكتسبه السارق، فإن كلمة "ما" عامة، يتناول جميع ما وُجد من السارق، وبتقدير إيجاب الضمان يكون الجزاء هو المجموع، ولا يُترك العمل به بالقياس على الغصب.

والدليل على أن كلمة "ما" عامة ما ذكره محمد عليه السلام إذا قال المولى لجاريتته: "إن كان ما في بطنك غلاماً فأنت حرة"، فولدت غلاماً وجارية لا تعتق.

لروم العمل به. وكذا لزوم العبد به ويتناوله حكماً كل ما يتناوله، وقد شاع الاحتجاج به سلفاً وحلفاً من الصدر الأول والآخر، وقال الشافعي: طبي لا يعارض إحصاء بل يخص به؛ إذ ما من عام إلا وقد حص عنه البعض، وهذه الكلية ممنوعة عندنا كذا في "الفصول".

وعلى هذا أي أن العام يلزم العمل به قطعاً، بناء على أن العام الذي لم يخص منه شيء قطعي في دلالة على أفسرده. [الشافعي: ص ٤٣] لا يجب عليه الضمان. تفريع على أن العام يرم العمل به قطعاً؛ فإنه إذا هلك المسروق عند السارق بعد القطع أو قبله أو استهلك لا يضمن كما لو تلف حمراً وهو ظاهر المذهب، وروى الحسن عن أبي حنيفة عليه السلام أنه يضمن إذا استهلك، وقال الشافعي عليه السلام يضمن السارق المسروق كما إذا غصب عبداً فهلك عند العاصب؛ فإنه يجب عليه الضمان؛ لأنه أتلف مال الغير بغير إذنه فكذلك ههنا، ولنا: أن كلمة "ما" في قوله تعالى: فقطعه بما اكتسبه عامة موحية أن يكون القطع جزاء جميع ما وجد من السارق، ومما وجد منه تلف العين، وبتقدير إيجاب الضمان يكون القطع جزاء بعض أفعاله فكان ترك العمل بالعام من الكتاب بالقياس، وذلك لا يجوز، كذا في 'الفصول'. كلمة ما عامة، أي في قوله تعالى: فقطعه بما اكتسبه، وبتقدير إيجاب الضمان يكون القطع جزاء بعض أفعاله، فكان ترك العمل بالعام من الكتاب بالقياس، وإذا لا يجوز.

إيجاب الضمان. أي إيجاب الشارع ضمان مسروق على السارق كما قال الشافعي. [عمدة الخواشي: ص ١٨] بالقياس على الغصب فإن العاصب يضمن إذا عجز عن تسليم عين المعصوب إلى المالك باعتباره أنه تعدى على حق الغير والسارق كذلك، فيقاس عليه في حكمه وهو الضمان. [عمدة الخواشي: ص ١٨]

ومثله نقول في قوله تعالى: ﴿فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ فإنه عامٌ في جميع ما تيسَّر من القرآن.

ومن ضرورته: عدمُ توقف الجواز على قراءة الفاتحة، وجاء في الخبر أنه قال: "لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب"، * فعملنا بهما على وجه لا يتغير به حكم الكتاب بأن نحمل الخبر ^{أي العام من الكتاب والخبر} أي مونه ما تيسر

وعن أي يمثل ما مر من أن العام الذي لم يخص منه البعض بمنزلة الخاص في لزوم العمل وترك ما يقابله. [عمدة الحواشي: ص ١٨] **فاقرأوا** إلخ وردت في الصلاة بدلالة سياق الكلام أي فاقرأوا في الصلاة جميع آيات تيسرت من القرآن فاتحة كانت أو غيرها، فيقتضي أن يكون المأمور به الجزء العام من القرآن، والأمر يدل على أجزاء المأمور به، فيدل النص على أن أي جزء قرأ كان مجزياً.

إلا بفاتحة الكتاب وبظاهره قال مالك والشافعي وأحمد وإسحاق وأبو ثور ودادود: إنها فرض تفسد بعونها الصلاة، وقال أبو حنيفة والثوري والأوراعي: إن تركها عامداً وقرأ غيرها أجرته على اختلاف عن الأوراعي. وقال الطبري: يقرؤها في كل ركعة، وإلا لم يجز إلا عملها من القرآن عدد آياتها وحروفها كذا في "الاستذكار".

فعملنا بهما فإن الآية وردت في الصلاة، وكلمة "ما" عامة في جميع ما تيسر فاتحة كانت أو غيرها، فيقتضي أن يكون المأمور به الجزء العام من القرآن، والأمر يدل على أجزاء الفعل المأمور به، فدل على أنه أي: جزء قرأه كان مجزياً، ومن ضرورته: عدم توقف الجواز على قراءة الفاتحة، وقد جاء في الخبر أنه **قال**: "لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب"، و"لا" لمعي الوجود، فيقتضي أن لا يوجد الصلاة شرعاً إلا مع فاتحة الكتاب، ومن ضرورته: توقف الحوار على قراءة الفاتحة، فإذا تقانلا عملنا بهما على وجه لا يتغير به حكم الكتاب بأن نحمل الخبر على نفي الكمال، ويجعل معناه: لا صلاة كاملة إلا بفاتحة الكتاب، فيجوز الصلاة بمطلق القراءة لكن يتمكن فيها نقصان بترك الواجب، وفيه تقرير فرصة القراءة كما هو موجب الكتاب، وإيجاب الفاتحة عملاً بالخبر فتدبر.

" صحيح البخاري، رقم: ٧٢٣، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها، والصحيح للإمام مسبه، رقم: ٣٩٤، باب وجوب قراءة الفاتحة، والسنن لأبي داود، رقم: ٨٢٢، باب من ترك القراءة في صلاته بفاتحة الكتاب، والسنن للنسائي، رقم: ٩١٠، باب إيجاب قراءة فاتحة الكتاب في الصلاة، وجامع الترمذي، رقم: ٢٤٧، باب ما جاء أنه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، والسنن لاس ماجه، رقم: ٨٣٧، باب القراءة حلف الإمام والدارمي في باب لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

على نفي الكمال، حتى يكون مطلق القراءة فرضاً بحكم الكتاب، وقراءة الفاتحة واجبة بحكم الخبر. وقلنا كذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ إنه يوجب حرمة متروك التسمية عامداً. وجاء في الخبر أنه ^{من استباح} ^{عامداً} سئل عن متروك التسمية عامداً فقال ^{عنه}: "كلوه، فإن تسمية الله تعالى في قلب كل امرئ مسلم"، فلم يمكن التوفيق بينهما؛ لأنه لو ثبت الحل بتركها عامداً لثبت الحل بتركها ناسياً،

حل الديحة ^{اليسمة} الآلة والخبر

على نفي الكمال أي لا صلاة كاملة أي: بفاتحة الكتاب لا على نفي الحوار كما حمل الشافعي ^{في} ولا تأكلوا مما لم يذكر ^{في} وأنه لمسق أي: أكله بعير الضرورة معصية، واستحلاله على إنكار التبريل كبر، فإنها نزلت مع آيات قبلها في الكفار وهم كانوا يقولون للمسلمين: إنكم تزعمون أنكم تعبدون الله فما قتل الله أحق أن تأكلوا مما قتلتم أُنتم، ف قيل للمسلمين: إن كنتم متحققين بالإيمان فكلوا مما ذكر اسم الله عليه إن كنتم بآياته مؤمنين دون ما ذكر عليه اسم غيره من الآلهة، أو مات حتف أنفه، فعلم أن كلمة "ما" في "مما لم يذكر" عبارة عن المذبوحات بدلالة السياق، أو بدلالته أن مذكورة التسمية أو متروكها يقع على المدك في اتفاقهم، وإنما بعمومها توجب حرمة متروك التسمية من ديبحة المسلم والكافر، هذا ترك بمقابلته خبر الواحد كذا في "الفصول".

متروك التسمية عامداً وأما الناسي فإنه ذاكر حكماً، فلم يكن العمام مخصوصاً، وقد اختلف العلماء في حكم التسمية على الديحة، فذهب الحنفية إلى أن التسمية على الديحة فرض مع الذكر ساقطة مع النسيان، وبه قال مالك وسفيان الثوري، وذهب أهل الطاهر وابن عمر والشعبي وابن سيرين إلى أنها فرض على الإطلاق. [حاشية الشيخ أكرم الندوي: ص ٢٥]

لأنه لو ثبت إلخ معناه: لو ثبت الحل في العمد لكاد الكتاب متروكاً في حق بعض الأفراد، وهو غير جائز فكيف وأنه نسخ الكتاب بالكلية بهذا الخبر؛ لأن ثبوت الحل في العمد يستلزم ثبوته في النسيان، فيثبت الحل في صورتين بهذا الخبر، والكتاب لا يتناول إلا القيتين العامد والناسي. فإذا حصاً منه جميعاً لا يبقى تحت الكتاب فرد، فيرتفع حينئذ حكم الكتاب بخبر الواحد، وإذا لا يجوز. بتركها ناسياً بهذا الخبر بطريق الأولى؛ لأن عذر الناسي دون عذر العامد؛ لأن النسيان مسوب إلى صاحب الشرع، فلا يمكن الاحتراز عن وقوعه قال ^{عنه}. "رفع عن أمي الخطاء والنسيان".

* رواه الدار قطني ٢٩٥/٤، عن ابن عباس ^{رضي}، وأخرج عبد الرزاق في "المصنف" ما في معناه ٤٧٩/٤ - ٤٨٠.

فحينئذ يرتفع حكم الكتاب، فترك الخبر.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ يقتضي بعمومه حرمة نكاح المُرْضعة، وقد جاء في الخبر "لا تُحَرِّمُ المِصَّةُ ولا المِصَّتَانِ، ولا الإِملَاجَةُ ولا الإِملَاجَتَانِ"،

فلم يمكن التوفيق بينهما، فترك الخبر.

الكتاب والخبر
لعارضة الكتاب

وأما العام الذي خصَّ عنه البعض، فحكمه: أنه يجب العمل به في الباقي مع الاحتمال الذي لم يخص

يرتفع حكم الكتاب هذا إشارة إلى جواب اعتراض الخصم: وهو أن الناسي حص من هذا النص فجار تخصيص الباقي بخبر؛ لأن العام المحصوص منه النص جار أن يعارضة خبر الواحد بالتخصيص أي متروك التسمية عامداً، فأجاب بأنه إذا حص منه العامد يرتفع حكم الكتاب بدكية؛ لما قررنا، وبما يجوز التخصيص إلى أن يبقى نخته، أدنى ما يطلق عليه اسم العام؛ كيلا يكون سحاً، ودا لا يجوز خبر الواحد كما تقرر في محله. **وأُمَّهَاتُكُمُ** إلخ قليل الرضاع وكثيره سواء عندما في التحريم، ورواه محمد في "أموصاً" عن ابن المسيب وهو مصة واحدة، وكذلك مروى عن جميع الصحابة، وقال ابن قدامة في "المعني": عن البيهقي أنه قال: أجمع المسلمون على أن قليل الرضاع وكثيره يحرّم في المهد كما يفسر اصنافهم، وهو قول مالك في رواية، وقال الشافعي: لا يثبت التحريم إلا خمس رضعات، وبه قال أحمد . في ظاهر الرواية وإسحاق وعن أحمد ثلاث، وعنه واحدة، وقيل: ظاهر المذهب وجهان: أحدهما كقول أبي حنيفة . والثاني ثلاث رضعات، واختاره مشايخه وهو قول ريد بن ثابت . كذا في "الخصول". **حصَّ عنه البعض** التخصيص لغة. تميز بعض عن الحملة حكم، واصطلاحاً: قصر العام على بعض أفراد دليل مستقر مقارن له، واحترار بقولنا: "مستقل" عن الصفة والاستثناء والعناية، وبقولنا: "مقارن" عن النسخ.

مع الاحتمال أي مع احتمال التخصيص في باقي الأفراد. سواء كان المحصص معلوماً أو مجهولاً، ثم اعلم أنهم اختلفوا في أن العام الذي حصَّ عنه البعض هل يبقى حجة بعد التخصيص أم لا، فمذهب الشيخ أبي الحسن

"رواه ابن حبان في "صحيحه" رقم: ٤٢٢٦، هذا اللفظ حديثاً واحداً عن عبد الله بن الربيع . ورواه مسلم في باب في امصة والمصتان رقم: ١٤٥٠، عن عائشة . بلطف: "لا تحرم المصّة والمصتان"، وعن أم الفضل رقم: ١٤٥١، بلطف: لا تحرم الإملاجة والإملاجتان، وكندت أبو داود في باب هل يحرّم ما دون خمس رضعات رقم: ٢٠٦٣، وجامع الترمذي في باب ما جاء لا تحرم المصّة ولا المصتان رقم: ١١٥٠، والسنائي في باب القدر الذي يحرّم من الرضاعة رقم: ٣٣٠٨، والدارمي في باب كم رضعة تحرم رقم: ٢١٥١، وأحمد رقم: ١٦١٦٦، ٢٤٦٨٨، ٢٤٠٧٢.

فإذا قام الدليل على تخصيص الباقي يجوز تخصيصه بخبر الواحد أو القياس إلى أن يبقى الثلاث وبعد ذلك لا يجوز، فيجب العمل به، وإنما جاز ذلك؛ لأن المخصص الذي أخرج البعض عن الجملة لو أخرج بعضاً مجهولاً ثبت الاحتمال في كل فرد معين، فجاز أن

أفراد العام

غير معين

من أفراد العام

= الكرحي رحمته الله وأبي عبد الله رحمته الله اجرحاني رحمته الله وغيرهما: أنه لا يبقى حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف فيه سواء كان المخصوص معيماً كما يقال: "اقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الدمة" أو مجهولاً كما لو قيل: "اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم" إلا أنه يجب أخص المخصوص إذا كان معلوماً، وقال عامتهم: إن كان المخصص مجهولاً يسقط حكم العموم حتى لا يبقى حجة فيما بقي ويتوقف إلى البيان، وإن كان معلوماً يبقى العام فيما وراءه على ما كان اعتباراً باستثناء المجهول والمعلوم كذا في "الفصول".

تخصيصه بخبر الواحد إلج مثال تخصيص العام بخبر الواحد والقياس، أن قوله تعالى: **وَقَتْلُوا نِسَاءَ مَنْ** نص عام طي الدلالة بعد تخصيصه بالمستأنس فيحصل خبر الواحد، وهو قوله **وَقَتْلُوا** "لا تقتلوا شيخاً ولا امرأة ولا وليداً" [أخرجه الطحاوي في "معالي الآثار" ٢٢١/٣، وبيهقي في "السنن الكبرى" ٩١/٩] كما أنه يخص الرمن أيضاً بالقياس على المستأنس بعبء العجز عن القتال، وهكذا إلى أن يبقى من العام مقدار ما يصلح إطلاق لفظ العام عليه وهو الثلاثة في الجمع؛ لأن أقل الجمع ثلاثة. [الشافي: ص ٤٥]

لا يجوز التخصيص إلى بقاء ثلاثة أفراد؛ لأنه لا يجوز إلا بما يجوز به السخ، وأدى الجمع الثلاثة بإجماع أهل اللغة، فلو بقي تحت العام واحد أو أشان لا يبقى العام حقيقة بل يصير سحاً وإطلاً، ونسخ العام من الكتاب بخبر الواحد أو القياس لا يجوز كذا في "الفصول". **لأن المخصص:** [من آية أو حديث مشهور أو إجماع] بياض: أن المخصوص من العام إذا كان بعضاً مجهولاً كقول الأمير: "اقتلوا بني فلان ولا تقتلوا بعضهم" احتمل كل فرد معين أن يكون باقياً تحت العام، وأن يكون داخل تحت دليل المخصوص، فإذا قام الدليل على أنه من جملة ما دخل تحت دليل المخصوص ترجح جانب تخصيصه، وإذا كان بعضاً معلوماً، فالظاهر أنه معلول بعبء، لأن الأصل في النصوص التعليل، وتلك العلة احتمت أن يوجد في بعض الأفراد الباقية، فثبت الاحتمال في كل فرد معين، فإذا قام الدليل على وجود تلك العلة في هذا الفرد ترجح جانب تخصيصه، فثبت أن العام داخل فيه الاحتمال على التقديرين، فجاز تخصيصه بالأحاد والقياس كذا في "الفصول".

بعضاً مجهولاً كقوله تعالى: **وَأُولَئِكَ أَسْمَاءُ لَكُمْ وَأَسْمَاءُ كُنْزٍ** الآية فإن قوله تعالى: **وَأَسْمَاءُ كُنْزٍ** محصوص مجهول قبل البيان بالأشياء الستة؛ لأن الربا في اللغة المصل، ونفس الفصل غير مراد بالإجماع؛ لأن البيع ما شرع إلا للاسترباح، فالمراد من الربا هو الشرعي وكان مجهولاً كذا في "المعدن".

يكون باقياً تحت حكم العام، وجاز أن يكون داخلاً تحت دليل الخصوص، فاستوى الطرفان في حق المعين، فإذا قام الدليل الشرعي على أنه من جملة ما دخل تحت دليل الخصوص ترجح جانب تخصيصه. وإن كان المخصص أخرج بعضاً معلوماً عن الجملة ^{دخولاً وخروجاً} جاز أن يكون معلولاً بعلّة موجودة في هذا الفرد المعين، فإذا قام الدليل الشرعي على وجود تلك العلة في غير هذا الفرد المعين ترجح جهة تخصيصه، فيعمل به مع وجود الاحتمال. ^{في الباقي}

فصل في المطلق والمقيد

ذهب أصحابنا إلى أن المطلق من كتاب الله تعالى إذا أمكن العمل بإطلاقه فالزيادة عليه وكذا عن السنة القولية

فإذا قام الدليل إلخ وإن كان طبعاً كحديث الحطة في صورة الربا بيانه: أن الربا لما كان مجهولاً ففسره الشارع في الأشياء الستة بقوله "الحطة بالحطة إلخ" فقيل: بيان الشارع بثبت الاحتمال في كل من أفراد البيع؛ لاحتمال أن يكون داخلاً تحت العام، وأن يكون داخلاً تحت دليل خصوص فاستوى الطرفان في حق المعين، ولكن لا يعلم حال ما سوى الأشياء الستة، وهذا قال عمر بن الخطاب حرج النبي عليه السلام وما بين لنا أبواب الربا أي: بياناً شافياً، فاحتاج العلماء إلى التعليل والاستسباط، فعلم أبو حنيفة عليه السلام بالقدر والجس، والشافعي عليه السلام بالطمع والشمية، ومالك عليه السلام بالإقتيات والإدحار، فعمل كل عقنضي تعليله في تحريم أشياء وتحليل أشياء على ما يأتي في باب القياس إن شاء الله تعالى كذا في "المعدن" وغيره.

عن الجملة أي جملة أفراد العام كقوله عليه السلام "أقتلوا المشركين ولا تقتلوا معهم". [عمدة الحواشي: ص ٢١] معبولا بعلّة إلخ كحروج أهل الدمة في قوله: "أقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمة"؛ فإنه معبول بعة عدم المخاربة والمقاتلة معهم. [عمدة الحواشي: ص ٢١] تلك العلة التي تكون في الأفراد المحصورة.

فيعمل به أي على أنه حجة طنية توجب العمل لا العلم. [الشافعي: ص ٤٦] فصل في المطلق إلخ تعريف المطلق: هو لفظ خاص يدل على فرد شائع أو أفراد على سبيل الشيوع، ولم يتقيد بصفة من الصفات كرقعة في قوله تعالى في كفارة اليمين: "فدية ما آتاكم الله من ثمن ما كنتم ملكم". الآية. تعريف المقيد: هو لفظ خاص يدل على فرد شائع مقيد بصفة من الصفات كرقعة مؤمنة في قوله تعالى في كفارة قتل الخطأ: "فدية ما آتاكم الله من ثمن ما كنتم ملكم". الآية. [حاشية الشيخ أكرم الندوي: ص ٢٨] فعندنا المطلق يجري على إطلاقه، ولا يتقيد بوصف، أو قيد من قبل الرأي والسمع، ولا يحمل على المقيد أيضاً، إلا إذا تعدد الجمع، وعند الشافعي عليه السلام يحمل عليه، كذا في "الحصول".

بخبر الواحد والقياس لا تجوز.

مثاله: في قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾، فالمأمور به هو الغسل على الإطلاق،
 فلا يزداد عليه شرط النية، والترتيب، والموالة، والتسمية بالخبر، ولكن يعمل بالخبر
 على وجه لا يتغير به حكم الكتاب، فيقال: الغسل المطلق فرض بحكم الكتاب، والنية
 سنة بحكم الخبر.

خبر الواحد الخ لأن الإطلاق وصف مقصود في كلامهم، والزيادة عليه تكون سحاً ورفعاً بوصف الإطلاق، فلا يجوز نسخ الكتاب أصه أو وصفه بخبر الواحد أو بالقياس؛ لأن الكتاب قطعي وخبر الواحد والقياس ظني خلافاً لشافعي. فإنه يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس، ويحل بياناً للمطلق من الكتاب؛ لأن المطلق يحتمل التقييد بالبيان، قدا: إن البيان يقتضي سابقة الإجمال، ولا إجمال في المطلق لإمكان العمل به كذا في "الفصول".

على الإطلاق: أي سواء كان مع النية أو بدونها، ومع الترتيب أو بدونه، وكذا سائر السنن فلو شرط شيء من النية والترتيب ونحوهما للاختيار الواردة فيها لا يكون مطلق الغسل، ويكون نسخ إطلاق الكتاب بأخبار الآحاد، وإذا لا يجوز كذا في "المعدن". شرط النية كما ذهب إليه الشافعي ومالك وأحمد وأبو ثور وداود رحمهم الله، لقوله: "إنما الأعمال بالنيات" الحديث المشهور. [حاشية الشيخ أكرم الندوي: ص ٢٨]

والترتيب: كما هو مذهب الشافعي وأحمد وأبي عبيد رحمهم الله، وسبب الاختلاف أمران: أحدهما: هل تفيد واو العطف في آية الوضوء الترتيب أم لا؟ والأمر الثاني: اختلافهم في أفعاله رحمهم الله، هل هي محمولة على الوجوب أو على الندب؟ فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يتوصاً إلا مرتناً. [حاشية الشيخ أكرم الندوي: ص ٢٨-٢٩] والموالة وهو قول مالك رحمهم الله؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم واظ على الموالة. [حاشية الشيخ أكرم الندوي: ص ٢٩] والتسمية وهو مذهب أصحاب الظواهر، لقوله رحمهم الله "لا وضوء لمن لم يسم". [حاشية الشيخ أكرم الندوي: ص ٢٩]

بالخبر وهو في النية قوله: "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لامرء ما نوى، فمن كان هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يكرها فهجرته إلى ما هاجر إليه" وفي الترتيب حديث: "هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به" وكان مرتناً، وفي الموالة حديث: "وأمره صلى الله عليه وسلم رجلاً صبي وفي قدمه لمعة بإعادة الوضوء والصلاة" رواه أبو داود، وفي التسمية حديث: "لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه" رواه أبو داود وأحمد وغيرهما كذا في شروح "الحسامي".

وكذلك قلنا في قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ إِنَّ الكتاب جعل جلد المائة حداً للزنا، فلا يُزَادُ عليه التعريب حدًّا؛ لقوله ^{أيها المولى والحكام} **عائشة**: "البكر بالبكر جلد مائة وتعريب عام" ^{العمى والإحلاء} بل يُعْمَل بالخبر على وجه لا يتغيَّر به حكم الكتاب، فيكون الجلد حدًّا شرعيًّا بحكم الكتاب، والتعريب مشروعاً سياسةً بحكم الخبر.

لكمال الزجر

وكذلك أي مثل ما أحرينا لعسل والمسح على إطلاقها وتركها الخبر بمقابلة مطلق الكتاب، قلنا في قوله تعالى: **وَالزَّانِيَةُ وَالزَّانِي** الآية. **الرَّائِيَّةُ وَالزَّائِي** أي غير المحصنة وغير المحصن؛ لأن حكمها ثابت بقوله تعالى: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما بكتلٍ من الله، أو الحديث أو الإجماع، وبما قدمه الرأية على الراي؛ لأن الرأى يبعث عن الشهوة وهي في النساء أوفر، وقدم السارق على السارقة؛ لأن السرقة من الجرة وهي في الرجال أكثر.

حدًّا للزنا. لأنه مقرون بقاء الجزاء؛ إذ تقديره: الزانية والزاني إذا زنيا فاجلدوا وهو عقوبة زاجرة فكان حدًّا؛ لأن الحد هو العقوبة فإذا كان الحد حدًّا وهو مطلق يقتضي أن يكون الحد محرمًا في كونه راجعاً شرعاً سواء كان مع التعريب أو بدونه، فهو جعل لتعريب حدًّا باحترام لا يكون الحد الحالي عن التعريب حدًّا؛ لأن الراجح حينئذ هو المجموع، فلا يكون بعضه راجعاً، وأحد هو الراجح فإذا لم يكن الحد حدًّا كان ذلك نسباً للإطلاق كما مر في المثال السابق فافهم.

المكر بالبكر إلخ أي عقوبة رياء البكر بالبكر أي الذكر الذي لم يتزوج بعد بالأنثى التي لم تتزوج، والمراد بالبكر غير المحصن، والمحصن حده الرحم، وفيد الكارة في كل مهمل ليس احترازيًّا فلو أحدهما بكرًا رجلاً أو امرأة، والآخر محصناً، فالبكر يجلد والمحصن يرجم.

وتعريب عام أي سنة واحدة أي يجوز في عقوبة الحياة الأمران المذكوران أعني الحد وتعريب عام، فعطف التعريب على الحد يقتضي كون المجموع حدًّا، فلا يجوز لا كفاء أحدهما نص القرآن يقتضي كفاية الحد وحده، فصار هو جائزاً فرضاً وبقي التعريب جائزاً اصطلاحاً، وهو ما استوى فعله وتركه.

* أخرجه مسلم في 'صحيحه' رقم: ١٦٩٠. باب حد الزنا، والترمذي رقم: ١٤٣٤، باب ما جاء في الرحم على الثيب، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وأبو داود، رقم: ٤٤١٥، باب في الرحم، وأبو ماجه، رقم: ٢٥٥٠، باب حد الزنا، والدارمي في باب في تفسير **يُجْعَلُ لَهُ سِتْرٌ مِنَ السَّاتِرِ** الآية، والصحيح لاس حبان رقم: ٤٤٢٥ عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلْيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ مطلق في مسمى الطواف بالبيت، فلا يُزَادُ عليه شرطُ الوضوء بالخبر، بل يُعمل به على وجه لا يتغير به حكم الكتاب، ^{وطاؤه} بأن يكون مطلق الطواف فرضاً بحكم الكتاب، والوضوء واجباً بحكم الخبر، فيجبر ^{في حكم نفسه} النقصان اللازم بترك الوضوء الواجب بالدم.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ مطلق في مسمى الركوع، فلا يُزَادُ عليه شرطُ التعديل بحكم الخبر، ولكن يُعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب، فيكون مطلق الركوع فرضاً بحكم الكتاب، والتعديل واجباً بحكم الخبر.

وعلى هذا قلنا: يجوز التوضي بماء الزعفران وكل ماء خالطه شيء طاهر فقير أحد أوصافه؛

بأنه القديم من حمر عتيق أي: قدم سماه قديماً؛ لأنه أول بيت وضع للناس، أو عتيق عن أيدي الحسرة ألا ترى كيف فعل الرب بأصحاب القيل، أو عن عتيق الطير إذا قوي، ووصف البيت بالقوة؛ لأنه شديد البناء أو لأمنه عن التخريب كذا قالوا.

في مسمى الطواف إذا الدوران حول البيت سواء كان مع الوضوء أو بدونه، فيقتضي أن يكون الآتي بمطلق الطواف آتياً بالمأمور به، فلا يراد عليه شرط الوضوء بحكم الواحد وهو قوله تعالى: "الطواف بالبيت صلاة" كذا في "المعدن".

شرط الوضوء. كما ذهب إليه الإمام مالك والشافعي رحمهما. [حاشية الشيخ أكرم الدوي: ص ٣٠] بالخبر. وهو حديث رواه ابن حبان في "صحيحه". الصواف بالبيت الصلاة إلا أن الله تعالى قد أحل فيه النطق، فمن نطق فيه لا يصق إلا بخبر، وأخرجه الحاكم أيضاً في "مستدركه" وسكت عنه، والطبراني والبيهقي عنه، وأخرجه الترمذي أيضاً بلفظ الطواف حول البيت مثل الصلاة كذا في "احصون".

مسمى الركوع وهو الميلان عن الاستواء مما يقع اسم الاستواء، يقال: ركعت الحلة إلى الأرض إذا مالت إلى الأرض، فلا يراد عليه شرط التعديل كما راد أبو يوسف رحمه الله، بالخبر، وهو قوله تعالى: "لأعرابي حفف الركوع والسجود: قم فصل فإنك لم تصل؛ ما قلنا: من أن الزيادة نسخ فيجعل مطلق الركوع فرضاً بحكم الكتاب، والتعديل واجباً بمطلق الخبر. وعلى هذا: أي أن المطلق يجري على إطلاقه.

لأن شرط المصير إلى التيمم عدم مطلق الماء، وهذا قد بقي ماءً مطلقاً، فإن قيد الإضافة ما أزال عنه اسم الماء بل قرره، فيدخل تحت حكم مطلق الماء، وكان شرط بقاءه على صفة المنزل من السماء قيدا لهذا المطلق.

وبه يخرج حكم ماء الزعفران، والصابون، والأشنان، وأمثاله، وخروج عن هذه القضية:

لأن شرط الخ اعلم أن التقيد بالإضافة أو التوصيف قد يكون معيَّراً لمعنى المطلق ومخرجاً له عن نفس طبيعة الأوصية كور الإيمان، وظلمة الكفر، وماء الورد، وماء الشجر، ومثاه، وقد يكون مقيداً لخصوص فيه باقياً ذلك المطلق على صفة وحقيقته كعلام ريد، وماء البقر، وماء السماء والعين، والماء السحين، وماء الزعفران، والصابون، والأشنان من هذا القبيل كماء حالطه التراب عند الشافعي. أيضاً مطلق لم يخرج عن إطلاقه وطعمه، فهو باق على إطلاق المستفاد من قوله تعالى: **فَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخْلِ وَمِنْ ثَمَرَاتِ الدِّهْنِ وَفِيهَا زَيْتُونُ بَنِي إِسْرَءِيلَ وَفِيهَا رِجْزٌ شَافِعِي** الآية، فهو على صفة المنزل من السماء، والتقييد لم يناف إطلاقه، ثم المراد بإطلاقه إطلاق مطلق الشيء لا إطلاق الشيء المطلق، ولذا عبر عنه المصنف بعدم مطلق الماء، فهذا العموم والإطلاق لا ينافي الخصوص والتقييد كذا في "احصول".

قد بقي ماءً مطلقاً لأن الماء المطلق ما يسبق إلى الإفهام عند إطلاق لفظ ماء، وهذه المياه كذلك، فإذا قيل: هات الماء فحاء المحاطبة بماء الزعفران لا يخطأ لغة، بخلاف ماء الورد وماء المرق وماء الناقلي كذا في "المعدن".

اسم الماء جواب عما قال الشافعي **من أن ماء الزعفران وأمثاله ماء مقيد، فلا يكون داحلاً تحت قوله تعالى: وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخْلِ وَمِنْ ثَمَرَاتِ الدِّهْنِ وَفِيهَا زَيْتُونُ بَنِي إِسْرَءِيلَ وَفِيهَا رِجْزٌ شَافِعِي** الآية، فلابد من أن يكون الماء باقياً على صفة المنزل من السماء، ومحصل الجواب: أن قيد الإضافة ما أزال عنه اسم الماء؛ لأنه مفهوم عند إطلاق لفظ الماء، فإنه إذا قيل: هات الماء فحاء ماء الزعفران لا يخطأ لغة، بخلاف ما لو جاء ماء الورد أو ماء الناقلي، فإنه يخطأ، فصار إضافته إلى الزعفران كالإضافة إلى الثمر؛ فإنه ليخرج عن مطلق الماء بهذه الإضافة، فكذا لا يخرج عن مطلق الماء بإضافته إلى الزعفران، فيجوز التوضي به، وشرط بقاءه على صفة المنزل من السماء تقييد للكتاب، وذلك غير جائز كذا في "الفصول".

وبد أي بما ذكرنا من أن المطلق يجري على إطلاقه، وأن قيد الإضافة ما أزال عن ماء الزعفران وأمثاله اسم الماء عدنا خلافاً له. [عمدة الحواشي: ص ٢٥]

وخارج الخ جواب عما يرد علينا من أن الماء المحس داحل في الماء المطلق أيضاً، فم يجز التوضي به، وحلاصة الجواب: أن المقصود بالتوضي إنما هو الطهارة كما قال الله تعالى: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا زِينَتَكُمْ كُلُّكُمْ إِذَا خَرَجْتُمْ مِنَ بَيْتِكُمْ إِلَى الْمَسْجِدِ** الآية، والماء المحس لا يفيد الطهارة، فم يكن داحلاً تحت قوله تعالى: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا زِينَتَكُمْ كُلُّكُمْ إِذَا خَرَجْتُمْ مِنَ بَيْتِكُمْ إِلَى الْمَسْجِدِ** الآية، فكان النص مطلقاً في الماء الطاهر كذا في كتب الأصول.

الماء النَّجِس؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ﴾، والنَّجَس لا يُفِيد الطهارة. وبهذه الإشارة عُلِمَ أن الحدث شرطٌ لوجوب الوضوء، فإنَّ تحصيل الطهارة بدون وجود الحدث محال.

قال أبو حنيفة رحمته: **المُظاهر** إذا جامع امرأته في خلال الإطعام لا يَسْتَأْنَف الإطعام؛ لأن الكتابَ مطلقٌ في حق الإطعام، فلا يُزاد عليه شرطُ عدم المَسِّس بالقياس على الصوم، بل المطلقُ يجري على إطلاقه، والمقيدُ على تقييده.

وكذلك قلنا: **الرقبة في كفارة الظهار واليمين مطلقة**، فلا يُزاد عليها شرطُ الإيمان عن قيد الإيمان الرقبة.

الإشارة: أي بإشارة هذا النص، وهو قوله تعالى **لِيُطَهَّرَكُمْ**، أن الحدث شرطٌ **الح** أي لا يجب الوضوء على المتوضي الذي أدى صلاته ولم يلحقه حدث حتى جاء وقت صلاة أخرى.

بدون وجود الحدث ح. فإن قيل: هذا يشكك بتحديد الوضوء على الوضوء، قيل: بتحديد الوضوء إنما هو لزيادة الفضيلة لا لتحصيل الطهارة، أو نقول: إنه من باب الطهارة عن دنس اللحم والإثم، وهو بمنزلة النجاسة، ويؤيده ما ذكره في 'شرح السنة': المستحب أن يتوضأ بكل صلاة وإن كان على الطهارة؛ لأنه ربما جرى على لسانه كذب أو غيبة أو شيء مما يائمه به، فينبغي أن يتحدد الوضوء لرفع ذلك الحدث كما يتوضأ لرفع الحدث الظاهر كذا في "المعدن". **المُظاهر** اسم فاعل من الظهار، وهو في اللغة: قول الرجل لامرأته: أنت علي كظهر أمي. وفي الشرع: عبارة عن تشبيه المنكوحة بالحرمة على سبيل التأييد، فيحرم عليه الاقتراب منها حتى يكفر. [حاشية الشيخ أكرم الندوي: ص ٣٢] لا يَسْتَأْنَف الإطعام: هذا عندنا، وقال مالك والشافعي وأحمد رحمهم يستأنف واعتبروا بالصوم، قلت: قيده في القرآن بعدم المسيس في التحرير والصوم لا في الإطعام، وقد كرره في الصوم بعد ذكره في التحرير، فلو كان في الإطعام مراداً أيضاً لأعاده في الإطعام أيضاً، ولو كان ذكر عدم المسيس في التحرير مفيداً وكافياً لإرادته في الإطعام لم يعد به في الصوم أيضاً كذا في "الفصول".

بالقياس على الصوم: كما زاد مالك حيث قال: إذا جامع في خلال الإطعام يبطل ما مضى، ويستأنف الإطعام كما يستأنف الصوم إذا تخلله الجماع، ولنا: أن النص في الإطعام مطلق سواء تخلله الجماع أو لا، فلو شرط عدم المسيس فيه بالقياس على الصوم يلزم تقييد المطلق من الكتاب بالقياس وهذا لا يجوز كذا في "المعدن". =

بالقياس على كفارة القتل. فإن قيل: إن الكتاب في مسح الرأس يوجب مسح مطلق البعض وقد قيّدتموه بمقدار الناصية بالخبر،
وهو ربع رأس

والكتاب مطلق في انتهاء الحرمة الغليظة بالنكاح، وقد قيّدتموه بالدخول بحديث امرأة رفاعة. قلنا: إن الكتاب ليس بمطلق في باب المسح؛ فإن حكم المطلق أن يكون الآتي بأي فرد كان آتياً بالمأمور به، والآتي بأي بعض كان ههنا ليس بآتٍ بالمأمور به، فإنه لو من المطلق في باب المسح

وكذلك في الرقة في كفارة الظهار وكذلك في كفارة اليمين مطلقة عن قيد الإيمان، وفي كفارة القتل مقيدة بقيد الإيمان، فقام الشافعي وقيد الرقة بالإيمان في كفارة الظهار واليمين؛ لأن الكفارات كلها جنس واحد، ونحن نقول: المطلق يجري على إطلاقه، ولا يقيد بقيد الإيمان؛ لأن الزيادة نسخ، فلا يجوز في الكتاب بالقياس كذا في "الفصول".

الرقة في كفارة الح قال تعالى: في كفارة الطهار: الآية مطلقة عن قيد الإيمان، وقال تعالى في كفارة اليمين: الآية مطلقة أيضاً عن قيد الإيمان، فلا يصح حملها على كفارة القتل المقيد بقيد الإيمان، وهي قوله تعالى: الآية بطريق القياس؛ لأن فيه بدلاً للإصلاق الثابت بالنص المطلق. [الشافعي: ص ٥٣] مقدار الح وهو ما روي عن المعيرة بن شعبة أن النبي أتى سبابة قوم فبال وتوصاً، ومسح على الناصية وحفيه وعلى العمامة، رواه مسلم، وعن أنس مرفوعاً: فمسح مقدم رأسه أخرجه أبو داود والحاكم. بالخبر الح المراد بالخبر السعة من قبيل إصلاق الأخص على الأعم.

حديث امرأة رفاعة رواه الجماعة عن عائشة قالت امرأة رفاعة: كنت عند رفاعة القرطي مطلقاً ثلاثاً فتروحت بعده عند الرحمن بن الزبير فلم أجد معه إلا كهدة ثوبي هذا، فقال: أتريدين أن تعودتي إلى رفاعة، فقالت: نعم، فقال: لا حتى تدوفي من عسيته، وينوق هو من عسينك. أقول: استفاد من حديث أحكام: أحدها: وقوع التطبيقات الثلاث مطلقاً مالم وغيره حيث قالت. طلقني ثلاثاً من غير ذكر المال ولا عده، وثانيهما: ثبوت الحرمة الغليظة حتى لا يحل للأول قبل دخول الزوج الثاني. وثالثها: انتهاء الحرمة العبيصة بدخول الثاني حيث قال لا حتى تدوفي إلخ؛ لأن حكم العاية يخالف حكم المعية، ورابعها: عدم اشتراط الإنزال مطلقاً: وتدوفي إشارة إلى أن الشفع وهو الإنزال ليس بشرط، وكذا التصغير إشارة إلى أن القدر اقبل كاف كذا في 'أحضور'. آتياً بالمأمور به. خاصه: أن علامة المطلق أن يصدق حكمه على كل فرد منه على السوية، وأحكم ههنا وهو الفرص لا يصدق على أداء كل بعض كالنصف والثلثين وإلا لكان كل منها فرضاً ضرورة صدقه عليه.

مَسَحَ عَلَى النِّصْفِ أَوْ عَلَى الثُّلُثَيْنِ لَا يَكُونُ الْكُلُّ فَرَضًا، وَبِهِ فَارَقَ الْمَطْلُوقُ الْمُجْمَلُ.
وأما قيدُ الدخول، فقد قال البعض: إن النكاح في النص حُمِلَ عَلَى الْوُطْءِ؛ إِذَا الْعَقْدُ
مُسْتَفَادٌ مِنْ لَفْظِ الزَّوْجِ، وَبِهَذَا يَزُولُ السُّؤَالُ. وَقَالَ الْبَعْضُ: قَيْدُ الدَّخُولِ ثَبَتَ بِالْخَبَرِ،
وَجَعَلُوهُ مِنَ الْمَشَاهِيرِ فَلَا يُلْزَمُهُمْ تَقْيِيدُ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ.
^{إِذَا لَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ رَأْيُ}
الخير

فصل في المشترك والمؤول

المشترك: ما وُضِعَ لِمَعْنَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ،
لَمَطُ

وَقَالَ الْبَعْضُ هَذَا حَوَابَ أَحَرِّ لِنَقْصِ الثَّانِي أَيْ قَالَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا وَهُوَ مَذْهَبُ الْجُمْهُورِ: قَيْدُ الدَّخُولِ يَثْبُتُ
بِالْخَبَرِ وَهُوَ مِنَ الْمَشَاهِيرِ فَحَيْثُ لَا يُلْزَمُ تَقْيِيدُ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ بَلْ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُورِ.
المشترك إلخ الفرق بين العام والمشارك: أن العام يدل على جميع ما يشتمل عليه اللفظ بوصف واحد، وفي حالة
واحدة، والمشارك يدل على أكثر من معنى واحد بأوصاف مختلفة على سبيل التبادل. [حاشية الشيخ أكرم الدوي:
ص ٣٦] المؤول قسم من المشترك بحسب الظاهر؛ إذ هو المشترك المصروف إلى أحد معانيه المرحح إرادته سحو
من التأويل، وصرب من الاحتداد، ولعل التحقيق: أنه قسيم له، والفرق في جني النظر بحسب الاعتبار، فاللفظ
الواحد قبل الترحح مشترك وبعده مؤول، أو من حيث الاشتراك وتساويها وضعاً مشترك، ومن حيث صرعه
وتأويله إلى أحدها مؤول، فيحتمعان في زمان أيضاً كما اجتماعاً على الأول في لفظ ومحل واحد، وفي دقيق النظر
بحسب الدات؛ إذ المشترك أمر كلي ومفهوم عام يعرض الألفاظ الخاصة وكذا المؤول، وهذان المفهومان متناثران
طبعاً وحقيقةً، إذ طبيعة أحدهما معايرة بالدات للطبيعة الآخر وإن لم يكونا متباينين بالدات كالعرضيات مع
المعروضات، أو مع العرضيات الآخر كالصاحك والكاتب والإنسان، ثم تعريفه بما وضع إلخ ليس على ظاهره،
بل مراده ما أطلق أو استعمل في عرف به التخاطب في معنيين مختلفين أي مرادين مه سواء كان اختلافهما ناشباً
من تعدد وضعه، أو كان متحدين في مفهوم هو الموضوع له مختلفين في عدم اجتماعهما في الإرادة، أو كان
مختلفين باختلاف الاحتمالين في مدلوله المقصود منه، وإن كان معناه واحد كما في كبايات الطلاق ناث وبة،
ومن ههما يظهر أنه ليس مشترك الأصولي ما هو المشهور في العرف والبعة والصناعات الآخر المعتر فيه تعدد الوضع
الأصلي، وقد يستبين هذا من الأمثلة الآتية أيضاً كذا في "الحصول". ما وُضِعَ إلخ أي وضعاً مكرراً مرة لمعى =

أو لمعان مختلفة الحقائق. مثاله: قولنا: "جارية" فإنها تتناول الأمة والسفينة، و"المشتري" فإنه يتناول قابل عقد البيع وكوكب السماء. وقولنا: "بائن" فإنه يحتمل البين والبيان. ^{القابل البائع} وحكم المشترك: أنه إذا تعين الواحد مراداً به: سقط اعتبار إرادة غيره. ولهذا أجمع

وأخرى لآخر، وثم إما لنسيان الواضع الأول، أو لتعدد الوضعين، أما الوضع للملك بدفعة واحدة فلا يليق أصلاً. [عمدة الخواشي: ص ٢٨]

مفسر اح أي المفهومين مختلفين سواء كانا عيين كالجارية والمشتري، أو عرضين كالهبل للرّي والعطش، والبيع لإزالة ملك المبيع بمقابلة الثمن وإزالة الثمن بإزالة المبيع، والشرء لإزالة ملك الثمن بمقابلة المبيع وإزالة ملك المبيع بمقابلة الثمن، والبائن يحتمل الفصل والظهور كذا قيل.

مختلفة الحقائق كالعين لباصرة واليبوع والشمس والذهب والمال والجاموس وغير ذلك. [عمدة الخواشي: ص ٢٨] **حكم المشترك** وذلك؛ لأن إرادة المعاني إما هي بالأوصاف وهي مختلفة متناهية، فلا يتصور اعتدال الجميع في لفظ واحد في قصد واحد، وقد تكلم عليه التفناري في "التلويح"، والأولى أن يقال: إنه غير واقع بحسب الاستعمال بناء على أن الذهب لا يلتفت إلا إلى واحد، وتعدد القصاء الملاحظة إما يكون بتعدد الدرجة والوصلة، وهي اللفظ فعد توحده مع توحيد الزمان لا تختلف الإرادة، ولا تتكرر الملاحظة، وأيضاً من أحكامه التوقف إلى تبين المراد تصريحاً أو تأويلاً بالقربة والاجتهاد، ومنها: الظن بحكمه بعد التأويل لكن الحكم يضاف إليه لا إلى التأويل كما في حكم المهمل بعد البيان، غير أن الحكم وإن أضيف إلى الكتاب فهو ظني؛ لعدم التصريح كذا في "الأصول".

سقط الخ لا اختلاف في جوار إرادة معنى يعم المعين على وجه الاشتراك المعوي، أو تأويل مسمى اللفظ على نمط الإطلاق الجاري، وهو عموم الجار، ولا في جوار إرادة المجموع حيث المجموع من اعتبار الجزء الصوري والصورة الواحدانية؛ لأنه مغائر لكل منهما، والواحد معين منهما، ولمرته الكثرة أيضاً، فيجوز على التحور بعلاقة الكلية والجزئية، ولا في عدم جوار إرادة أحدهما من حيث أنه موضوع له، فاللفظ فيه حقيقة إرادة الآخر من حيث أنه ياسبه، فهو فيه مجاز؛ لأنه جمع بين الحقيقة والمجاز، ولا في عدم جوار المتصادين كالظهور والخيض كذا في "الفصول".

العلماء **رحمهم الله** على أن لفظ "القروء" المذكور في كتاب الله تعالى محمولٌ إما على الحيض كما هو مذهبنا، أو على الطهر كما هو مذهب الشافعي **رحمهم الله**. وقال محمد **رحمهم الله**: "إذا أوصى لموالي بني فلان - ولبني فلان موالٍ من أعلى وموالٍ من أسفل - فمات، بطلت الوصية في حق الفريقين؛ لاستحالة الجمع بينهما، وعدم الرجحان".

وقال أبو حنيفة **رحمهم الله**: إذا قال لزوجته: "أنت عليّ مثل أمي" لا يكون مظاهراً؛ لأن اللفظ مشترك بين الكرامة والحرمة، فلا يترجح جهة الحرمة إلا بالنية.

أما على الحيض كما هو مذهبنا إلخ؛ لأنه لما أجمعوا على حمله على أحد المعنيين مع إمكان حمله على كلا المعنيين بأن يكون العدة بمضي ثلاث حيضات وثلاث أطهار دل على أن إرادة كلا المعنيين باطل؛ لأن الآية إذا اختلفت على أقوال كان اجماعاً مهم على أن ماعداها باطل، فكذلك هذا الاختلاف يدل على أن إرادتهما من لفظ القروء باطل بإجماعهم؛ لأن الحق لا يعدوهم لما تقرر في محله، فهذه الصورة من الإجماع تدل على أن المشترك لا يستعمل للمعنيين؛ لأنه لو كان مستعملاً لهما معاً لما هجروا المعنى الثاني بعد أن كان مدلول اللفظ مع المعنى الأول كيف والباب باب الاحتياط، فلا سبيل إلى ترك أحدهما، وهذا هو معنى دلالة الإجماع كذا في "الشرح".

وقال محمد **رحمهم الله** إلخ: عطف على قوله: أجمع أي ولهذا قال محمد **رحمهم الله**. وفي بعض النسخ وقع بغير الواو، فيكون تعليلاً على عدم جواز عموم المشترك، أو استيفاءً لبيان أن هذا الأصل مذهب أصحابنا **رحمهم الله** استشهاده بمسائلهم، وإنما خص محمد **رحمهم الله** مع أنه قول أبي حنيفة **رحمهم الله** أيضاً؛ لأنه راو عنه.

سيهما أي المولى الأعلى والأسفل؛ لأن المشترك لا عموم له. وعدم الرجحان إلخ لأن مقاصد الناس مختلفة، فمنهم من يقصد الأعلى مجازاة لإنعامه وشكراً لإحسانه قال **رحمهم الله** من لم يشكر الناس لم يشكر الله، ومنهم من يقصد الأسفل تميماً للإحسان، فلذلك بطلت الوصية.

لأن اللفظ إلخ: فإن قيل: لا نسلم أن لفظ المثل مشترك بل هو خاص؛ لأنه وضع لمعنى واحد واختلاف جهة المماثلة لا يوجب الاشتراك، قيل: أراد أن لفظ المثل بمنزلة المشترك أي: مشترك حكماً في استحالة إرادة جهتي المماثلة في مثل شيء، وهذا تأييد تام لعدم جواز عموم المشترك؛ لأنه لما لم يميز الجمع فيما هو في حكم المشترك، ففي المشترك الحقيقي أولى.

وعلى هذا قلنا: **لا يجب النظر في جزاء الصيد؛ لقوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾** الآية؛ لأن المثل مشترك بين المثل صورة، وبين المثل معنى وهو القيمة، وقد أريد المثل من حيث المعنى بهذا النص في قتل الحمام والعصفور ونحوهما بالاتفاق، فلا يراد المثل من حيث الصورة؛ إذ لا عموم للمشارك أصلاً، فيسقط اعتبار الصورة لاستحالة الجمع. ثم إذا ترجح بعض وجوه المشترك بغالب الرأي يصير مؤولاً.

لا يجب النظر إلخ أي حلقة، وقد قال بوجوه الشافعي ومالك وأحمد وغيرهم. ومحمد بن الحسن - من أصحابنا حيث قالوا: يجب النظر فيما به نظير في الحلقة، ففي الطهي الشاة، وفي الأرب عاق، وعند إمامنا الأعظم - يجب المثل معنى وهي القيمة، وبيانه: إذا قتل المحرم صيداً فجزاؤه أن يقوم الصيد في المكان الذي قتل فيه، أو في أقرب مواضع إذا كان في بر فيقومه دوا على ثم هو يجر، إن شاء بتأخها هدياً ودنعه إن بلغت هدياً، وإن شاء اشترى بها طعاماً ويتصدق على كل مسكين نصف صاع من بر، أو صاعاً من تمر أو شعير، وإن شاء صام على ما ذكر في موضعه. **لا عموم للمشارك** المراد عموم المشترك: أن يشمل جميع معانيه، وهذا معناه الخفية وجمهور الأصوليين وجميع أهل اللغة، وبعض المحققين من أصحاب الشافعي، وقال الشافعية وبعض الأصوليين: إن الأصل هو أن المشترك لا يدل إلا على معنى واحد، ولكن يجوز أن يطلق على كل معانيه بطريق الحقيقة إذا صح الجمع بينهما. [حاشية الشيخ أكرم الندوي: ص ٣٨]

بغالب الرأي أي الظن الحاصل بالقياس أو خبر الواحد أو القرائن الأخرى في خصوص، وأم مثل النقود في الحكميات فمسي على ما عرفت من أن المشترك لا يجب تعدد الوضع بل يكفي تعدد المنحتمات أيضاً ولو في معنى واحد من جهة اختلاف المصاديق أو تكرار الموارد أو غيرهما، والمراد بغالب بقدر البلد أي: بدد البائع لا المسابحين: ما هو الأروح فيه والأرجح على غيره من الألمان بالتعارف، ومريد الاستعمال وهو إحدى قرائن الإرادة وأمرها، فيكون كالقياس والخبر في إيراد الظن، وقوله: محتفة أي: محتفة المالية، والمراد به: أن يكون الكل سواء في الرواج كذا في "الهداية".

يصير مؤولاً إلخ المؤول مأخوذ من ال يؤل إذا رجع وأولته إذا رجعته وصرفته؛ لأنك متى تأملت في اللفظ وصرفته عما يحتمل من الوجوه المحتملة إلى وجه فقد رجعته إليه، والمراد به ههنا: هو المؤول من المشترك لا=

وحكم المؤول وجوب العمل به مع احتمال الخطأ.

ومثاله: في الحكميات ما قلنا: إذا أطلق الثمن في البيع كان على غالب نقد البلد، وذلك بطريق التأويل، ولو كانت النقود مختلفة فسد البيع؛ لما ذكرنا. وحمل الأقراء على الخيض، وحمل النكاح في الآية على الوطاء، وحمل الكنايات حال مذاكرة الطلاق على الطلاق من هذا القبيل، وعلى هذا قلنا: الدين المانع من الزكاة يصرف إلى أيسر المائتين قضاءً للدين.

وفرع محمد بن علي هذا فقال: "إذا تزوج امرأة على نصاب، وله نصاب من الغنم،

المؤول مطلقاً فافهم. مع احتمال خطأ أما في تأويله؛ لأن التأويل لا يكون إلا بأمر ظني، وهو يستلزم احتمال الغلط؛ لأن المجتهد يخطئ ويصيب، وفي بعض النسخ: مظه 'على' بدل 'مع' لكن يكون 'على' حينئذ بمعنى "مع" كما يقال: فلان بحر في العلوم على صغر سنه أي مع صغر سنه.

فسد البيع الخ لاستحالة الجمع وعدم الرجحان إلا إذا بين أحدهما فحينئذ ترتفع الجهالة المفضية إلى التسراع، والفساد إما كان لأحدها. وحمل الأقراء أي: في آية التبرص وهو قوله تعالى: **وَلَا يَحْضَرُونَ فِيهَا مَرءً عَصِيًّا** [الشافعي: ص ٦٣] من هذا الفصل أي من قبيل التأويل؛ وذلك لأن القراء مشترك بين الخيض والظهار، والنكاح مشترك بين الوطاء والعقد، وألفاظ الكنايات كالبائن مثلاً مشترك يحتمل أن يكون من البين، فإذا حمل القراء على الخيض، والنكاح على الوطاء وكنايات الطلاق حال مذاكرة الطلاق على أن المراد بها الانقطاع من وصلة النكاح كان ذلك تأويلاً كذا في "الشروح".

وعلى هذا أي أن المحتمل لشئيين يصرف إلى أحد محتمليه بدليل يفيد غلبة الظن كما في الألفاظ المشتركة. **في أيسر المائتين** أي إذا كان لرجل نصاب من الدراهم والدينارين والعروض والسوائيم، وعليه دين يستغرق بعضه، يصرف أولاً إلى النقود؛ لأن قضاء الدين منه أيسر؛ لعدم الاحتياج فيه إلى البيع، ثم إلى العروض؛ لأنها عرضة، ثم إلى السوائيم؛ لأنها فاضلة عن الحاجة، ثم إلى المشغول بحاجة كدار السكنى، وثياب البدن، ودواب الركوب، وعبيد الخدمة وغيرها.

ونصاب من الدراهم يُصرف الدين إلى الدراهم، حتى لو حال عليهما الحول تجب الزكاة عنده في نصاب الغنم، ولا تجب في الدراهم.
ولو ترجح بعض^{أي محمد} وجوه المشترك ببيان من قبل المتكلم كان مفسراً. وحكمه: أنه يجب العمل به يقيناً.

مثاله: إذا قال: "لفلان علي عشرة دراهم من نقد بخاري" فقلوه: "من نقد بخاري" تفسيراً له، فلو لا ذلك لكان منصرفاً إلى غالب نقد البلد بطريق التأويل، فيترجح المفسر^{المذكور من الدراهم} فلا يجب نقد البلد.
بل يجب نقد بخاري

فصل في الحقيقة والمجاز:

كل لفظ وضعه واضع اللغة بإزاء شيء فهو حقيقة له.

نصرف الدين لأنها أسير قضاء للدين؛ لعدم الاحتياج فيها إلى البيع؛ بخلاف العم أو النقر مثلاً. **ولا تجب في الدراهم** لأنها مشعولة بدين المهر، والمشعول به يمنع وجوب الزكاة، وهو نص على أن دين المهر يمنعه معطلاً كان أو مؤجلاً. كان مفسراً سمي به؛ لأن ترجيح لبعض وجوه المشترك عرف بدليل قاطع؛ إذ التفسير هو الكشف التام الذي لا شبهة فيه، ثم هو مأخوذ من قولهم: أسفر الصبح إذا أضاء فظهر ظهوراً منتشراً لا شبهة فيه، وهذا المعنى موجود في المفسر؛ لأنه عرف بدليل قاطع.

احقيقه وهي إما فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء إذا ثبت، وإما بمعنى معول من حققت الشيء إذا أثبت، فيكون معناها الثابتة أو المثبتة في موضعها الأصلي، والتاء على هذا للنقل من الوصفية إلى الاسمية كذا وجدته في "مراة الأصول"، وعده صاحب "المفتاح" للتأنيث. وإنما جمعتهما في فصل واحد لابتناء المجاز على الحقيقة، أو لاشتراكهما في وجود ما أريد به خاصاً كان أو عاماً، أو لتحقيق التقابل بينهما. [عمدة الحواشي: ص ٣٢]

كل لفظ وضعه الخ والوضع تعيين اللفظ بإزاء المعنى بنفسه ليدل عليه بنفسه بلا واسطة قريبة كالأسد؛ فإنه موضع لهيكل المحصوص بحيث يدل عليه عند الإطلاق بلا انضمام قريبة، فكان حقيقة فيه، ولو استعمل في الرجل الشجاع كان مجازاً.

ولو استعمل في غيره يكون مجازاً لا حقيقة. ثم الحقيقة مع المجاز لا يجتمعان إرادة من لفظ واحد في حالة واحدة.

ولهذا قلنا: لما أريد ما يدخل في الصاع بقوله **عليه السلام**: "لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين، ولا الصاع بالصاعين" ^{لا يباع اجتماعهما}

لا يجتمعان: لأن أهل اللغة لم يستعملوا اللفظ الواحد في المعنى الحقيقي والمجازي معاً أصلاً، فكان استعماله فيهما خارجاً عن لغتهم، فلا يجوز، والشافعي **عليه السلام** ومن المعتزلة عند الجار والجاتي ذهبوا إلى أنهما يجتمعان، واستدلوا فيه بأن لا مانع من إرادة المعينين المختلفين جميعاً، فإن أخذ في أنفسا إرادة المعينين من إرادة واحدة، ومن أنكر ذلك فقد أنكر البدهة ألا ترى أنه لو قال: لا تكح ما تكح أبوك وأراد الوطء والعقد؛ فإنه صحيح من غير استحالة، وقال أصحابنا: إن القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي شرط للمحار، فإرادة المعنى الحقيقي مع تلك القرينة محال، لأنه خلف عنها والخلف لا يثبت إلا بعد فوت الأصل عقلاً، وأيضاً أن الحقيقة مستقرة في محله، والمجاز متجاوز عنه، والشئ الواحد يستحيل أن يستقر في محله ويتجاوز عنه في حالة واحدة، فاستحال الجميع كما استحال أن يكون الثوب الواحد على اللباس ملكاً وعارية كذا في "المعدن".

ولهذا أي لأجل أنهما لا يجتمعان أجمعوا على أن نفس الصاع (وهو الحشة المقورة) جاز بيعه متفاضلاً بحسبه؛ لعدم دحوله تحت النهي وهو قوله **عليه السلام**: "لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين" الحديث.

لا تبيعوا إلخ: لم نجده بهذا اللفظ عن ابن عمر **عليه السلام** لكن روى الطحاوي عن عثمان **عليه السلام** مرفوعاً: "لا تبيعوا الدينار بالدينارين، ولا الدرهم بالدرهمين" وروى هو والحاكم في "مستدرکه" عن ابن عمر **عليه السلام** الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم لا فضل بينهما" إلخ ثم الحديث المذكور أخرجه الزيلعي، وأخرج مسلم عن الخديري كما نرزيق ثمراً الجمع فكما بيع الصاعين بالصاع، فبلغ ذلك رسول الله **عليه السلام** فقال: "لا تبيعوا صاعي تمر بصاع، ولا صاعي حطة بصاع، ولا درهماً بدرهمين، وروى ابن ماجه وغيره عنه بلفظ: "لا يباع صاع تمر بصاعين، ولا درهم بدرهمين" كذا في "الفصول".

* أخرجه أحمد في "مسنده" رقم: ٥٨٨٥، ١٠٩/٢، وعبد الرزاق في "مصنفه" ٣٣/٨، ومجمع الزوائد ١١٣/٤ عن ابن عمر **عليه السلام** وفيه أبو حناب وهو ثقة ولكنه مدلس.

سَقَطَ اعتبارُ نفس الصاع حتى جاز بيعُ الواحد منه بالإثنين. ولما أُريد الوقاعُ من آية الملامسة، سقط اعتبارُ إرادة المس باليد.

قال محمد عليه السلام: "إذا أوصى لمواليه، وله مَوَالٍ أَعْتَقَهُمْ، ولمواليه مَوَالٍ أَعْتَقُوهُمْ، كانت الوصية لمواليه دون مَوَالٍ مَوالِيه" وفي "السير الكبير": "لو استأمن أهل الحرب على آبائهم لا تدخلُ الأجدادُ في الأمان، ولو استأمنوا على أمهاتهم لا يثبتُ الأمانُ في حق الجدات". وعلى هذا قلنا: إذا أوصى لأبكار بني فلان لا تدخلُ المصابة بالفجور في حكم الوصية. الحقيقة والحجاز لا يجتمعان ولو أوصى لبني فلان، وله بنونٌ وبنوُ بنيهِ كانت الوصية لبنيهِ دون بني بنيهِ.

إن الملامسة وهو هذه الوصية لا تدخلُ الح الآية. لا تدخلُ الح لأنهم ليسوا آباء حقيقة بل محار، توسط كونهم آباء للآباء، فإذا أُريد به الآباء الحقيقية لا تراد الأجداد؛ لامتناع الجمع بين الحقيقة والحجاز، وإنما تدخلُ آباء الآباء في أمان الأساء لا لأن الأساء يشملهم جميعاً، بل لأن طاهر الاسم يشملهم عرفاً كما في بني آدم، وبني إسرائيل، وبني هاشم، فالشبهة شمول طاهر الاسم عرفاً كفت في حق الدم وحفظه، فيدخلون تعافاً، وهو بالفروع أليق؛ إذ الأصل لا يتبع الفرع، وهو يشعه، فلا تدخلُ الأجداد؛ لأنهم أصول الآباء. ولو استمروا لأن اسم الأب والأم حقيقة في الوالد والوالدة، وإنما يقال للجد: أب، وللمجدة أم على سبيل المحار، وقد أُريد الآباء والأمهات في الاستئمان عليهم، فلا يكون الأجداد والجدات مرادة؛ لتلايرم الجمع بين الحقيقة والحجاز. لا تدخلُ المصادة الح لأن المكر حقيقة غير المصابة، وإنما سمي المصادة بالزنا بكراً؛ لأنها لم تروح، وإنما قيدت بالفجور؛ لأنه لو رالت بوثة أو حيضة أو تعيس أو حراة وخواها تدخل في الوصية؛ لأنها بكر حقيقة. في حكم الوصية لأن حقيقة المكر في المرأة ما في بطن فرجها من سح، وقد احترق بالزنا. دون بني سبه أي إذا أوصى أحد لأساء ريد مثلاً، وله بنون وسو بنيه يدخل في الوصية الآباء، ولا يدخل فيه آباء الآباء؛ لأن لفظ الابن حقيقة في الابن ومحاز في ابن الابن، فلا يجتمع مع الحقيقة، وقالوا: يدخل آباء الآباء أيضاً؛ لأن اللفظ يطلق عليهم، فيتناولهم باعتبار الظاهر كذا في "نور الأنوار".

قال أصحابنا **رحمهم الله**: "لو حلف لا ينكح فلانة وهي أجنبية، كان ذلك على العقد حتى لو زنى بها لا يحنث. ولئن قال: إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث لو دخلها حافياً أو متنعلاً أو راكباً. وكذلك لو حلف لا يسكن دار فلان يحنث لو كانت الدار ملكاً لفلان أو كانت بأجرة أو عارية"، وذلك جمع بين الحقيقة والمجاز. وكذلك لو قال: "عبده حرٌّ يوم يقدم فلان، فقدّم فلان ليلاً أو نهاراً يحنث". قلنا: وضع القدم صار مجازاً عن الدخول بحكم العرف،

على العقد **رحمهم الله** قلت: هذا ماف لما سبق منه من حمل الكاح على الوطء في قوله تعالى: **حتى ينكح**، **رحمهم الله** ولما قدمنا في قوله تعالى: **حتى ينكح** حتى حرماناً مزياً الأب وأمه الموطوءة أيضاً، ولذا أورد بعض الفصلاء بأن المقدم الحقيقية الشرعية على اللغوية لا العكس، ولا حاجة في الآية إلى حملها على الوطء، قلنا: هذا وإن كان مجازاً شرعياً وحقيقة لغوية فهو مجاز متعارف، وهو كثير في النصوص شائع ومستفيض فيهما كما لا يخفى على الفاحص المتفطن، فيمكن إرادته عند جواز إرادة العقد أيضاً كذا في "الفصول".

ولس **رحمهم الله** لما فرع عن بيان الأصل وهو: أن الجمع بين الحقيقة والمجاز مستحيل شرع في بيان النقص الواردة على هذا الأصل. إذا حلف **رحمهم الله** حاصل السؤال: وجود الجمع بينهما عندكم في هذه الأمثلة؛ لأن حقيقة وضع القدم في دخولها حافياً لا راكباً، وحقيقة إضافة الدار إلى فلان كوها ملكاً له، وحاصل الجواب: أنه ليس جمعاً بينهما بل هو عموم المجاز؛ لقربة العرف القاضي على اللغة فافهم كذا في "الفصول". **يحنث لو دخلها** **رحمهم الله** هذا إذا لم يكن له بية، ولو نوى حين حلف أن لا يضع قدمه فيها حافياً فدخولها راكباً لم يحنث، ويصدق ديانة وقضاء؛ لأنه نوى حقيقة كلامه، وهذه حقيقة مستعملة غير مهجورة.

دار فلان وللإضافة إلى فلان بالملك حقيقة؛ لأنها بمعنى اللام، وهي للملك، وبعبارة مجاز؛ لصحة النفي وهو من أمارات المجاز. وذلك جمع **رحمهم الله**: أي كون الحنث في الدخول حافياً أو راكباً، وكون الدار ملكاً أو عارية أو إجارة. **يحنث**: وهذا أيضاً جمع بينهما؛ لأن اليوم للنهار حقيقة، والليل مجاز. **بحكم العرف** **رحمهم الله** أي طريق إطلاق اسم السبب على المسبب؛ لأن وضع القدم سبب للدخول، وإنما تركت حقيقة بدلالة العرف والعادة؛ لأن مقصود الخالف الامتناع عن الدخول لا عن نفس وضع القدم، فكأنه قال: لا أدخل دار فلان.

والدخول لا يتفاوت في الفصلين، ودارُ فلان صار مجازاً عن دار مسكونة له، وذلك لا يتفاوت بين أن يكون ملكاً له، أو كانت بأجرة له، واليوم في مسألة القدم عبارة عن مطلق الوقت؛ لأن اليوم إذا أُضيف إلى فعل لا يُمتدُّ يكون عبارة عن مطلق الوقت ^{من غير تقييد بالامتداد} كما عُرِفَ، فكان الحثُّ بهذا الطريق، لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز. ثم الحقيقة أنواع ثلاثة: متعذرة

لا يتفاوت إلخ. سواء كان يوجد حافياً ومتعللاً أو راكناً، فيعم الحثُّ بعموم المجاز لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز. عن دار مسكونة إلخ. ويمكن إحوال أيضاً بأن الإصافة لا يستلزم الملك بل مطلق التعقُّق والبلاسة، وفي أمثال الدار والكتاب وغيرهما مطلق القبح كما يقال: بيت عائشة وغير ذلك كذا في 'العصول'. الوقت وهو الجزء من الزمان ليلاً كان أو نهاراً؛ لأن ذكر اليوم لظرفية الفعل المقترن به، فإذا كان غير ممتد كالدخل والخروج يكفي له نفس الظرف وهو مطلق الوقت، والوقت كما يطلق على النهار يطلق على الليل. عن مطلق الوقت بخلاف ما إذا سب إلى فعل ممتد كاللَّس والركوب ونحوهما، فإنه يقال: لست يوماً أو يومين، وركبت يوماً أو يومين فحينئذ، يكون اليوم عبارة عن بياض النهار؛ رعايةً لتناسب بين الظرف والمظروف، فكما أن الركوب واللبس فيهما امتداد كذلك في النهار امتداد.

ثم الحقيقة أنواع إلخ. وجه الحصر: أن المعنى الحقيقي إما أن لا يكون مستعملاً أي: لم تحر العادة العاشية لعامة أهل العرف والاستعمال باستعماله في نفسه، فصار ذلك مشأ ترك إرادته من لفظه كأكل الشجرة، أو باستعماله من لفظه لا في نفسه كحلف وضع القدم، وكل مهما إما مطلقاً عموماً أو في خصوص مادة الكلام كما في الحلف حيث يراد الحقيقة في غير مادته كما في الإثبات، أو يكون مستعملاً، فعلى الثاني الحقيقة مستعملة، وعلى الأول إما أن يمتنع إرادة الحقيقي امتناعاً عادياً بالتعذر أو التعسر إما في نفسه أو في الإرادة من اللفظ عموماً أو خصوصاً في مادة الكلام، أو لا يمتنع ولا يقع بالظن إلى العرف بالفعل، فعلى الأول متعذرة، وعلى الثاني مهجورة، ثم المستعملة إما نادرة الاستعمال قليلة والمجاز شائعة وعاشية، فإجاز هو الراجح المتعين للإرادة في المتعذرة والمهجورة اتفاقاً، والحقيقة هي المقدمة المتعينة عند كونهما مستعملة استعمالاً فاشياً اتفاقاً، وإما الخلاف في النادرة الشاذة مع كون المجاز متعارفاً، فعنده الحقيقة أولى وعندهما المجاز أولى. متعذرة. هي ما لا يتوصل إليها إلا بمشقة كأكل الشجرة في المثال الآتي. [الشافي: ص ٦٩]

ومهجورة ومستعملة. وفي القسمين الأولين يُصارُ إلى الجواز بالاتفاق. ونظير المتعذرة: إذا حلف لا يأكلُ من هذه الشجرة، أو من هذه القدر، فإن أكلَ الشجرة والقدر متعذرٌ. ^{حلف لا يأكل} ^{أي عينها} ^{عادة ولو أمكن عقلاً} فينصرف ذلك إلى ثمة الشجرة وإلى ما يحلُّ في القدر حتى لو أكل من عين الشجرة، أو من عين القدر بنوع تكلف لا يحثُّ.

وعلى هذا قلنا: إذا حلف لا يشربُ من هذه البئر ينصرف ذلك إلى الاعتراف ^{أي حلفه} حتى لو فرضنا أنه لو كرَّع بنوع تكلف، لا يحثُّ بالاتفاق. ونظيرُ المهجورة: لو حلف لا يضعُ ^{عدم وجود شرط الحث} قدمه في دار فلان، فإنَّ إرادة وضع القدم مهجورة عادةً.

وعلى هذا قلنا: التوكيل بنفس الخصومة ينصرفُ إلى مطلق جواب الخصم حتى يسع ^{هو قيد الرد والاعتراف}

ومهجورة: هي ما تيسر الوصول إليها، لكن الناس تركوها، وذلك كوضع القدم في دار فلان في المثال السابق. [الشافعي: ص ٦٩] **ومستعملة** هي ما كان الاستعمال فيها غالباً عند الناس، وذلك كمن حلف لا يشرب من هذه البئر يصرف إلى الاستعمال في المثال الآتي. [الشافعي: ص ٦٩] **وعلى هذا:** تفريع على ترك الحقيقة والصرف إلى الجواز.

إلى الاعتراف: هذا إذا لم تكن البئر مليئة، فإن كانت مليئة فيمينه تقع على الكرع عند أبي حنيفة رحمته لا على الاعتراف، وعند أبي يوسف ومحمد تقع على الاعتراف. [حاشية الشيخ أكرم الندوي: ص ٤٦] **دور الكرع** وهو تناول الماء بفمه، وإن كان حقيقة الشرب هو الكرع، لأن "من" لا ابتداء العاية، فيقتضي أن يكون ابتداء شربه من البئر. وذلك لا يتأتى إلا بالكرع خاصة لكونه متعذر، فيترك الحقيقة حتى لو كرَّع بنوع مشقة لا يحث، فيراد به الاعتراف أو الشرب بالإثناء مجازاً، فيحث بوجود أحدهما.

فإنَّ إرادة إلج: فيه إشارة إلى أن المخرجان إما يعتبر في الإرادة لا في العمل حتى لو كان معتبراً في العمل لا يستقيم إيراد وضع القدم في مثالها لإمكان وضع القدم في الدار. **مهجورة عادةً:** حتى لو وضع القدم من غير دخول لا يحث. **التوكيل بنفس الخصومة:** بأن قال لرجل: وكنتك باخصومة، أو قال: أنت وكيبي بالخصومة في هذه الدعوى ونحوهما. **ينصرف إلى إلج:** مجازاً، فإن الخصومة نفساً مهجورة شرعاً قال الله تعالى: ﴿لَا سِرْعَةَ﴾

للوكيل أن يجيب بـ "نعم" كما يسعه أن يجيب بـ "لا"؛ لأن التوكيل بنفس الخصومة ^{حسب موكله} مهجور شرعاً وعادةً.

ولو كانت الحقيقة مستعملة فإن لم يكن لها مجاز متعارف، فالحقيقة أولى بلا خلاف، فإن كان لها مجاز متعارف، فالحقيقة أولى عند أبي حنيفة ^{رحم} وعندهما: العملُ بعموم المجاز أولى.

مثاله: لو حلف لا يأكل من هذه الخنطة ينصرف ذلك إلى عيناها ^{الخنطة} عنده حتى لو أكل من

والمهجور شرعاً كالمهجور عادةً؛ لأن الظاهر من حال المسلمين أن يمتنعوا عن مهجور الشرع لديانتهم وعقبتهم، فالتوكيل بنفس الخصومة ينصرف إلى مطلق الجواب المحتوي على الرد والإقرار، حتى لو أقر على موكله بشيء جاز خلافاً للشافعي وزفر ^{رحم} من أصحابنا.

إن ^{نحو} لا أي إنكار ما ادعاه الخصم، فإن حقيقة الخصومة، وهي الإنكار محققاً كان المدعي أو مطلقاً حرام شرعاً. مهجور شرعاً وعادةً أما شرعاً؛ فلقوله "ليس ما من لم يرحم صغيراً"، وهذا تكون حقيقة الدات المقيدة بصفة الصا مهجورة شرعاً، فيصار إلى المجاز، وهو مطلق الدات فيبحث، وأما عادة: فلأن المهجور شرعاً مهجورة عادة، ولذا ينصرف التوكيل إلى مطلق الجواب بالإقرار أو الإنكار مجازاً، لاجتماع الحقيقة. [الشافعي: ص ٧٠] مجاز متعارف أي أعيب وأكثر استعمالاً في التفاهم بل كانت الحقيقة والمجاز كلاهما مستعميين على السواء، أو كانت الحقيقة أكثر استعمالاً من المجاز، فالحقيقة أولى؛ لأن الأصل في الكلام الحقيقة ولم يوجد ما يعارضه، فوجب العمل به بلا خلاف. اختلفوا في تفسير المتعارف: قال مشايخ نسخ: المراد به التعارف بالتعامل، وقد مشايخ العراق: المراد بالتعارف التفاهم، وقال مشايخ ماوراء النهر: إن ما قاله مشايخ العراق قول أبي حنيفة ^{رحم}، وما قاله مشايخ بلخ قولهما، بدليل ما إذا حلف لا يأكل لحمًا فأكل لحم الادمي أو الخنزير بحث عنده؛ لأن التفاهم يقع عنده؛ فإنه يسمى لحمًا، ولا يبحث عندهما؛ لأن التعامل لا يقع عليهما؛ لأن لحمهما لا يوكل عادةً.

أي حسف لأن العمل بالأصل ممكن فلا يصار إلى الحلف عند وجوده إلا بدليل. أولى لأن المقصود هو المعنى، والمعنى المجازي ههنا أرجح؛ لأنه اشتمل لدخول حكم الحقيقة تحت عمومها، وكان أولى. أي عساه فإن حقيقته

الخَبزِ الحاصل منها لا يَحْتِ عندَه، وعندَهما: ينصرف إلى ما تَتَضَمَّنُه الخنْطَةُ بطريق عموم المجاز، فيَحْتِ بِأَكْلِهَا، وبأكل الخبز الحاصل منها.

وكذا لو حَلَفَ "لا يشرب من الفُرَاتِ" ينصرف إلى الشرب منها كَرَعاً عندَه،
عندَهما: إلى المجاز المتعارف، وهو شُرْبُ مائها بأي طريق كان.

ثم المجاز عند أبي حنيفة - خلف عن الحقيقة في حق اللفظ، وعندَهما: خلف عن

أن يأكل من عين هذه الحطة، وهذا المعنى الحقيقي مستعمل في العرف؛ لأنها تغلي وتغلي وتوكل قصماً، ولكن المعنى المجازي هو أكل الخبز المتخذ منها غالب الاستعمال في العادة، فعده لا يحْتِ بغير أكل عين الحطة، وعندَهما يحْتِ بِأَكْلِ الخبز أو بِأَكْلِ الحمر وعين الحطة على سبيل عموم المجاز.

وكذا أي مثل الحقيقة والمجاز المتعارف في المسألة السابقة الحقيقة والمجاز في مسألة الشرب. كَرَعاً فهذه الحقيقة مستعملة وإن كان قليلاً؛ لأن أهل الوادي والقرى يشربون كذلك فينصرف اللفظ إليه، وقد روي عنه - هل عندكم ماء بات في شن وإلا كرعاً كذا في "المعدن". إلى أخبار المتعارف لأنه هو المتعارف من الكلام، يقال: سو فلان يشرب من الوادي ومن العرات، ويراد به شرب مائها على الإطلاق، سواء كان بالكرع أو الاعتراف أو بالإباء، فيحمل عليه لدلالة العرف، ولكونه متداولاً للحقيقة بعمومه كذا في "المعدن".

ثم أخبار الخ اعلم أنه لا خلاف في أن المجاز خلف عن الحقيقة بدليل أنه لا يثبت إلا عند فوات معنى الحقيقة، وتعدر العمل بها، وفي أنه لا بد لثبوت الخلف من تصور الأصل، وفي أن الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ لا من أوصاف المعنى، ولهذا قالوا: الحقيقة لفظ استعمل في كذا، والمجاز لفظ استعمل في كذا، توضيحه: أن عند أبي حنيفة - التكم بقلوبه: هذا أسد للشجاع خلف عن التكلم بقوة: هذا أسد للهيك المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية إلى الحكم وهو الشجاعة، ثم يثبت الحكم بقاء على صحة التكلم كما يثبت الحقيقة بقاء على صحة التكلم، وعندَهما: هذا أسد للشجاع خلف في إثبات الشجاعة عن قوله: هذا أسد للهيك في إثبات الأسدية، هذا هو المراد من خلفية حكم المجاز عن حكم الحقيقة عندَهما، لما تقرر أنهما من أوصاف اللفظ لا من أوصاف المعنى اتفاقاً، وليس المراد أن شجاعة الشجاع خلف عن أسدية الهيكل هذا ما احتاره المحققون في تفسير الخلفية على القولين، هما: أن الحكم هو المقصود لا نفس العبارة، واعتبار الخلفية والإصالة فيما هو المقصود أولى من اعتباره في غيره، ولأبي حنيفة - أن الحقيقة والمجاز من جنس الألفاظ بإجماع أهل اللغة، فكان =

الحقيقة في حق الحكم، حتى لو كانت الحقيقة ممكنة في نفسها إلا أنه امتنع العمل بها ^{الحقيقة} لما منع يُصار إلى المجاز، وإلا صار الكلام لغواً. وعنده يُصار إلى المجاز وإن لم تكن الحقيقة ممكنة في نفسها. مثاله: إذا قال لعبده وهو أكبر سنًا منه: "هذا ابني" لا يُصار إلى المجاز عندهما؛ لاستحالة الحقيقة، وعنده يُصار إلى المجاز، حتى يعتق العبد.

وعلى هذا يُخرَجُ الحكم في قوله: "له عليّ ألف"، أو "عليّ هذا الجدار"، وقوله:

= المجاز لفظ تخفف عن لفظ الحقيقة، ويظهر مرة الخلاف في أنه يشترط لثبوت المجاز إمكان حقيقة في نفسها عندهما حتى لو لم تكن ممكنة لا يُصار إلى المجاز، وصار الكلام لغواً، وعنده يُصار إلى المجاز وإن لم تكن الحقيقة ممكنة في نفسها كذا في 'الفصول'. **في حق اللفظ**: يعني ترتب حكم المجاز يقتضي صحة الكلام بحسب العربية من الاشتغال على المتدا والخير، والتوافق نذكيراً وتأنيهاً وإيراداً وتعدداً مع قطع النظر صححه عن إمكان ترتب حكم الحقيقة فيه. **هذا ابني إلج** فقوله: 'هذا ابني' مراد به الحرية خلف عن "هذا ابني" مراد به السوة، فيعتق العبد عنده؛ لأنه قد وجد ما يصح الاستعارة بهذا الكلام، وهو استقامة الأصل من حيث العربية؛ لأن هذا الكلام صحيح عبارة من حيث كونه مبتدأ وحريراً موضوعاً لإثبات الحكم، وقد تعذر العمل بالحقيقة؛ لاستحالة أن يكون الولد أكبر سناً من والده، فتعين المجاز. ويراد به العتق بطريق ذكر الملزوم وإرادة اللزم، وعندهما: المجاز خلف عن الحقيقة في حق الحكم أي حكم هذا ابني مراد به الحرية خلف عن حكمه مراد به السوة، فيسعي أن يكون الأصل في موضعه صحيحاً موجباً للحكم على الاحتمال، ولكن تعذر العمل به بعارص، فيصار إلى المجاز، فعندهما هذا الكلام لغو لا يعتق به العبد؛ لأن إمكان المعنى الحقيقي الذي شرط لصحة المجاز لا يوجد في هذا الكلام؛ لأن الأكبر سناً لا يمكن أن يكون أصغر، فلا يعمل على المجاز الذي هو العتق، فتذكر.

يعتق العبد: لأن المجاز خلف منها في التكلم، وقوله: هذا ابني كلام صحيح موضع لثبوت المعنى بصيغة وهو النبوة، إلا أنه امتنع الحقيقة ههنا، فيصار إلى المجاز وهو العتق؛ لأنه لازم النبوة، فيعتق. **وعلى هذا**: أي بناء على الأصل المذكور آنفاً: وهو أن المجاز حنف عن الحقيقة في حق التكلم عنده، وفي حق الحكم عندهما تنفرع القروع التالية. [الشافي: ص ٧٣]

عليّ هذا الجدار. فعندهما: يصير الكلام لغواً؛ لأن حقيقة الكلام لزوم الألف على أحدهما بلا تعيين وهو غير ممكنة في نفسها؛ لأن أحدهما ليس بمحل. وعنده يُصار إلى المجاز وأن يراد به ما يحتمله الحرية ولزوم الألف.

"عبدى" أو "حمارى" حرٌّ، ولا يلزم على هذا إذا قال لامرأته: "هذه ابنتى" ولها نسبٌ معروف من غيره، حيث لا تحرم عليه، ولا يُجعل ذلك مجازاً عن الطلاق، سواء كانت المرأة أصغر سنّاً منه أو أكبر؛ لأن هذا اللفظ لو صحَّ معناه لكان منافياً للنكاح، فيكون منافياً لحكمه وهو الطلاق، ولا استعارة مع وجود التنافي، بخلاف قوله: "هذا ابني"، فإن البُنية لا تُنافي ثبوت الملك للأب بل يثبتُ الملكُ له ثمَّ يعتقُ عليه.

فصل في تعريف طريق الاستعارة:

الموصل إلى صحة الاستعارة

اعلم أن الاستعارة في أحكام الشرع مُطَرِّدَةٌ بطريقتين:

لأن هذا إلخ: جواب عن الإيراد المذكور، وعصوله: أن قوله: هذه ابنتى لا يمكن أن يجعل مجازاً عن الطلاق؛ لأن حقيقة البتية منافية للنكاح، فكانت منافية لحكمه أيضاً وهو الطلاق، فلا يراد بذكرها الطلاق؛ للتنافي بينهما. **لو صحَّ** ليس المراد بالصحة ههنا: ما يقابل الفساد بل هو بمعنى الثبوت أي لو ثبت مؤيده وهو البتية، والصحة بمعنى الثبوت جاءت في لغة العرب كما قال الشاعر: صح عند الناس إني عاشق، ونمامه:

يا صبيح الوجه يا رطب البدن يا قريب العهد من شرب اللبن

صح عند الناس إني عاشق غير أن لم يعرفوا عشقي لمن

روحه روحي وروحي روحه من رأى روحين حلاً في البدن

بخلاف إلخ: يرد عليه بأن البتية مناف للملك فيكون منافياً لحكمه وهو العتق كما أن البتية مناف للنكاح، فيكون منافياً لحكمه وهو الطلاق، فكيف يصح استعارة البتية للعتق في قوله: "هذا ابني"، فأجاب بقوله: **بخلاف هذا إلخ.** **فصل إلخ:** ما فرع المصنف عن التفريعات شرع في بيان علاقات المجاز فقال: فصل في تعريف طريق الاستعارة، وهو في عرف الأصوليين يرادف المجاز، وعند أهل البيان قسم من المجاز، فإن المجاز عندهم إن كانت فيه علاقة التشبيه يسمى استعارة بأقسامها، وإن كانت فيه علاقة غير التشبيه من علاقات الخمس والعشرين مثل السبية والمسببية، والحال والمحل، واللام والمزوم وغيرها يسمى مجازاً مرسلاً كذا في 'نور الأنوار'.

أحدهما: لوجود الاتصال بين العلة والحكم. والثاني: لوجود الاتصال بين السبب والمحض والحكم، فالأول منهما يوجب صحة الاستعارة من الطرفين، والثاني يوجب صحة من أحد الطرفين، وهو استعارة الأصل للفرع.

الاتصال بين العلة والحكم
الاتصال بين السبب والحكم

= الاستعارة: الاستعارة استعمال اللفظ للمعنى المجازي لاتصال ومماثلة بين الحقيقة والمجاز، والمماثلة قد يكون من حيث المعنى كالشجاع يسمى أسداً لوجود المعنى الخاص للأسد وهو الشجاعة، وقد يكون من حيث الذات كما يسمى الحدث عاتطاً والعائط في كلام العرب: المكان المطمئن من الأرض، ولكن بينهما اتصال من حيث الذات؛ لأن كل من أراد الحدث يختار مكاناً مطمئناً، فيسمى باسم العائط لاتصال دقهما مجاورة، ثم الاستعارة والمجاز على نوعين: لغوي وعقلي، أما اللغوي فهو استعمال في غير ما وضع له، والعقلي هو نسبة الحكم إلى غير من هي له كما يقال: أنبت الربيع البقل، ثم اللغوي على نوعين: مستعار ومرسل، والمستعار: استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة التشبيه، والمرسل استعمال اللفظ في غير الموضوع له لعلاقة غير التشبيه، ثم المستعار على أربعة أوجه: مصرحة: وهي ذكر المشبه به وإرادة المشبه نحو أسد في الحمام، وكناية: وهي أن يذكر المشبه ويراد به المشبه به أي عكس المصرحة، وتحيلية: وهي إثبات لآرم المشبه به المتروك للمشبه المذكور، وترشيفية: وهي ذكر ملائم المستعار منه، مثال هذه الثلاثة في قول الشاعر:

وإذا النية أنشبت أظفارها ألفت كل ثميمة لم ينفع.

فذكر النية وإرادة السبع مثال الكناية، وذكر اللوارم وهي الألفاظ مثال التحيلية، وذكر الشب وهو الملائم مثال الترشيفية. السبب المختص هو ما يكون مفضياً إلى الحكم في الحمة بدون أن يكون موضوعاً له مثل السبع؛ فإنه يفضي إلى ثبوت ملك المتعة إذا صادف الجوارى وإن لم يكن موضوعاً له، ومثل الاعتاق؛ فإنه يفضي إلى إرانة ملك المتعة إذا صادف الجوارى وإن لم يكن موضوعاً له، وأكد السبب المحض؛ لأن السبب قد يطبق على العلة مجازاً يقال: الشراء سبب للملك، والكاح سبب للحل كذا في "المعدن".

من الطرفين أي من الجانبين حتى جار ذكر العلة وإرادة الحكم، وأن يذكر الحكم وتراد به العلة؛ لأن كل واحد منهما مفتقر إلى الآخر؛ إذ الحكم لا يشت إلا بالعلة، فيكون مضافاً إليها وتابعاً لها من حيث الوجود، والعلة لم تشرع إلا لحكمها حتى لا تكون مشروعة في محل لا يتصور شرع الحكم فيه نحو: بيع الحمر ونكاح المحارم، فكانت مفتقرة إلى الحكم تابعة له من حيث الغرض، وإذا كان كذلك استوى اتصال كل واحد منهما بالآخر، فيعم جواز الاستعارة من الجانبين.

مثال الأول: فيما إذا قال: "إن ملكتُ عبداً فهو حرٌّ"، فملك نصف العبد فباعه، ثم ملك النصف الآخر لم يعتق؛ إذ لم يجتمع في ملكه كل العبد. ولو قال: إن اشتريتُ عبداً فهو حرٌّ فاشتري نصف العبد فباعه، ثم اشتري النصف الآخر عتق النصف الثاني، ولو عني بالملك الشراء، أو بالشراء الملك صحت نيته بطريق المجاز؛ لأن الشراء علة الملك، والملك حكمه، فعمت الاستعارة بين العلة والمعلول من الطرفين، إلا أنه فيما يكون تخفيفاً في الشراء وهو الشراء وهو الملك

= وهو استعارة الأصل إلخ أي السبب للحكم دون عكسه، بأن يقول: أنت حرة يريد به أنت طالق، أو تقول: بعت نفسي منك وتريد به الكاح، ولا يجوز أن يقول: أنت طالق ويريد به أنت حرة، وأن يقول: كحكتك ويريد بعتك؛ لأن المسبب محتاج إلى السبب من حيث الثبوت، والمسبب لا يحتاج إليه من حيث الشرعية؛ لأن العتاق لم يشرع إلا لأجل زوال ملك الرقبة، وزوال ملك المتعة إنما حصل معه اتفاقاً في بعض الأحيان، وكذا البيع إنما شرع ملك الرقبة، وحل الوطء إنما حصل معه اتفاقاً في بعض الأحوال أي فيما إذا كان المبيع أمة، فلا يجوز أن يذكر المسبب ويراد به السبب، إلا إذا كان المسبب مختصاً بالسبب كقوله تعالى: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ** الآية، فإن الخمر لا يكون إلا من العنب، فينبىء الافتقار من الحائنين كذا في "نور الأنوار".

إذ لم يجتمع إلخ لأنه بعد ملك النصف الآخر لا يوصف بملك العبد، ولا يقال: إنه مالك العبد عرفاً ألا ترى أن رجلاً يقول: والله ما ملكت مائتي درهم قط، ولعله ملكها وزيادة متفرقة، لكن لما لم يجتمع في ملكه مائتا درهم يكون صادقاً كذا في "المعدن".

عتق النصف الثاني إلخ ومدار الفرق بين هاتين المسألتين على أصل متقرر في الشرع، وهو أن المطلق قد يتقيد بدلالة العرف والعادة أيضاً كمطلق اسم الدرهم يتقيد بنقد البلد، فمطلق الملك يتقيد بالإجماع بحكم العرف أيضاً، وفي الشراء لم يوجد مثل هذا العرف، فيبقى على إطلاقه فافهم.

صحت نيته: يعني إن عني بالملك الشراء لا يشترط اجتماع الصنفين في ملكه، فيعتق النصف ويصدق ديانة وقضاء؛ لأنه استعارة الحكم لليلة فيجوز، وفيه تغليظ عليه فيصدقه القاضي. وإن عني بالشراء الملك يشترط الاجتماع فيه أي: في ملكه، فلا يعتق النصف الباقي، ويصدق ديانة؛ لأنه استعارة العلة لحكمها فيجوز، ولكن لا يصدق القاضي؛ لأنه نوى ما فيه تخفيف عليه، فلا يقبل قوله؛ للتهمة لا لعدم صحة الاستعارة كما ذكره المصنف رحمه الله. [الشافعي: ص ٧٦]

حقه **لا يُصَدَّقُ في حقِّ القضاءِ خاصةً** لمعنى التَّهمة، لا لعدم صحة الاستعارة.

ومثالُ الثاني: إذا قال لامرأته: "حرَّرتُكِ" ونوى به الطلاقَ يصح؛ لأنَّ التحريرَ بحقيقته ^{الاستعارة بين السبب والحكم} يُوجب زوال ملكِ البُضعِ بواسطة زوال ملكِ الرقبة، فكان سبباً محضاً لزوال ملكِ المتعة، فجاز أن يُستعار عن الطلاق الذي هو مزيلٌ لملكِ المتعة، ولا يُقال: لو جعلَ مجازاً ^{لا عنه} عن الطلاق لوجب أن يكون الطلاقُ الواقع به رجعيّاً كصريح الطلاق؛ لأننا نقول: لا نجعله مجازاً عن الطلاق، بل عن المزيل لملكِ المتعة، وذلك في البائن؛ إذ الرجعيُّ لا يُزيل ^{مظ "حررتك"} ملكَ المتعة عندنا. ^{عظ الطلاق الصريح}

لا يُصَدَّقُ إلح في دعوى الاستعارة؛ لما فيه تخفيف عليه، ولأنه ادعى خلاف الظاهر، وهو وإن كان أمياً مقبول القول في إظهار أمر مطمئن، لكنه مع هذا متهم فيه؛ لأن البحث فيما يتصرر هو على تقدير إبقاء العطف على الحقيقة، وقول المتهم غير مقبول.

لأنَّ التحريرَ بحقيقته إلح يعني أن التحرير بحقيقته يوجب زوال ملكِ الرقبة، وبواسطة زوال الرقبة يوجب زوال ملكِ البضع، فكان التحرير سبباً محضاً لزوال ملكِ المتعة؛ لكونه مقصياً إليه لا علة له؛ لأن العلة هي التي لا يتحلل بينها وبين الحكم واسطة، ولأن العلة لا تمتد عن الحكم، والتحرير قد يوجد بدون زوال ملكِ المتعة كتحرير العبد، والأخت من الرضاعة ونحوهما كذا في "المدن".

فحار أن يُستعار إلح على طريق ذكر السبب وإرادة السبب، وإنما يحتاج إلى إسيء؛ لأن محل المصاف إليه غير متعين لهذا المحار، فهو يحتمل حقيقة وصف الخدمة إلى الية لتعيين المحار، بخلاف استعارة ألقاط التملك للمكاح، فإن إصافتها إلى الحرية لا تدل إلا على المكاح، وكذا استعارة هذا أبي؛ لأن إصافته إلى العبد لا تدل إلا على الحرية.

ولا يُقال إلح حاصل الإيراد. هو توهم أنه أي قوله: 'حررتك' استعارة لطلاق، فيكون اللفظ أي قوله: 'حررتك' نائياً ماب 'طقتك'، والنائب له حكم المبوب عنه، وهو الطلاق الصريح، وبه يقع الرجعي دون البائن، فيلزم أن يصح الرجعة مع أنها لا تصح، ومحصول الجواب: أن السبب ليس هو الطلاق الصريح حتى يقع به الرجعي، بل زوال ملكِ المتعة، فيكون استعارة عن معنى المزيل لملكِ المتعة، ولا يخفى أنه مصداقه إنما هو الطلاق البائن، فيؤول الأمر إلى أنه أي 'حررتك' مستعار لبائن؛ لأنه هو المزيل لملكِ المتعة لا الرجعي؛ لأنه لا يزيل ملكِ المتعة للروح، وإلا لم يصح الرجعة له، فمشتاء الاشتباه فاسد فكذا هو مبي عليه كذا في 'الفصول'.

ولو قال لأتمته: "طَلَّقْتُكَ" ونوى به التحرير لا يصح؛ لأن الأصل جاز أن يثبت به الفرع، وأما الفرع فلا يجوز أن يثبت به الأصل.
 وعلى هذا نقول: ^{وهو الحكم} ينعقد النكاح بلفظ الهبة والتمليك ^{أي السبب} والبيع؛ لأن الهبة بحقيقتها تُوجب ملك الرقبة، وملك الرقبة يُوجب ملك المتعة في الإماماء، فكانت الهبة سبباً محضاً لثبوت ملك المتعة، فجاز أن يستعار عن النكاح.

بأن يراد بالهبة النكاح

لا يصح أي لا تعتق؛ وذلك لأن الاستعارة هنا استعارة الفرع للأصل أي استعارة الحكم للسبب، فلا تصح لاستعارة الأصل عن الفرع، وعدم مناسبة بين الطلاق والإعتاق في أصل الوضع؛ فإن الطلاق موضوع للإطلاق ورفع المانع من الإطلاق، لا بإحداث قوة الإطلاق في الشيء، ولا مناسبة بين رفع المانع في الطلاق وبين إحداث في الإعتاق، وهذا تبيّن أنه لا وجه للاستعارة هنا؛ لعدم المناسبة بينهما في المعنى، ولا مناسبة بين الطلاق والإعتاق إلا بالاتصال من حيث السببية والحكم، وهذه المناسبة صالحة من أحد الطرفين، وهو استعارة الأصل للفرع كما تقدم دون استعارة الفرع للأصل كما في هذا المثال. [الشافعي: ص ٧٦-٧٧]

والتمليك إلخ: هذا مذهبنا، وبه قال مجاهد والثوري والحسن بن صالح، ومالك وأبو ثور وأبو عبيد، وقال الشافعي: لا يجوز إلا بلفظ الكاح والتزويج، وهو قول أحمد وسعيد بن المسيب وعطاء والزهرري، لهم وجوه: منها: أن التزويج هو التنفيق، والكاح هو الضم ولا اردواح بين المالك والمملوك، ومنها: أن الكاح مناف لتمليك فلا يراد، ولذا لو ملك أحد الزوجين الآخر فسد الكاح ولو لم ينافه لتأكد به، ولنا أيضاً وجوه: منها: ما قال المصنف رحمه الله: إن التمليك والهبة وأمثالهما سبب لملك المتعة في محلها بواسطة ملك الرقبة، وملك المتعة يثبت بالكاح، والسببية طريق إيجاز ولا يعكس؛ لأنه لا يستعار اسم المسبب للسبب، والضم ظاهر بين المالك ومملوكه بالوطء عند المحلية، والفساد إما هو لعدم الحاجة أو قلب الموضع، والكاح إما شرع للحاجة فهو ضروري؛ إذ الأصل الحرمة في الفروج، أو لتنافي المواجه من وجوب المهر والنفقة والسكنى، ومع العزل والقسم وغيرها من الحقوق للكاح، أو في مملوكية الكل والعض فقط أو التعاكس، ولا تشريف في تعيين اللفظ على أنه غير ثابت بالنص، ويجب عدداً إطلاع المشهود على المراد بالتعذر، والقرينة أو لفظ حارج، أو أنه لا يجب النية عند ذكر المهر، أو لا يجب مطلقاً، أو لا يجب الإطلاع كما لا يجب علم العاقد بمضمون اللفظ عدداً، فقد سقط وجوههم كلها في "الفصول". فكانت الهبة إلخ. فإذا كان موجب الهبة هكذا فلا حرم كانت الهبة سبباً محضاً إلخ.

وكذلك لفظ التملك والبيع، ولا ينعكس حتى لا ينعقد البيع والهبة بلفظ النكاح.

ثم في كل موضع يكون المحل متعيناً لنوع من المجاز لا يحتاج فيه إلى النية. لا يقال: ولما كان إمكان الحقيقة شرطاً لصحة المجاز عندهما، كيف يُصار إلى المجاز في صورة النكاح بلفظ الهبة مع أن تملك الحرية بالبيع والهبة

محال؛ لأننا نقول: ذلك ممكن في الجملة، بأن ارتدَّت ولحقت بدار الحرب، ثم سُبَّحت وصار هذا نظير مس السماء وأخواته.

وكذلك لفظ التملك اح سبب ملك المتعة، فجار أن يستعار عن النكاح. ثم في كل موضع اح كما إذا قال للحرية الأجنبية: "ملكيني نفسك" فقالت: ملكتك، يعقد النكاح، ولا حاجة فيه إلى النية؛ لكون المحار متعيناً، وإن النية لتعين أحد المحتملين، ولا احتمال ههنا، وإحاصل: أنه يعقد النكاح بلفظ الهبة، والتمليك بدون النية؛ لأنه تعدر إثبات الحقيقة وهو ملك الرقبة في الحرية، فصار مجازاً عن ملك المتعة حذراً عن الإلعاء.

في البيع أي بية المحار بل يشتد بلا بية، كما إذا أضاف ألقاط التملك أي: الحرية الأجنبية تعين المحار وهو المختار. بخلاف ما إذا أضاف ألقاط العتق إلى الحرية المكسوة حيث لا بتعين المحار وهو الطلاق؛ لاحتمال إرادة الحقيقة وهو العتق عن الخدمة، فيحتاج إلى النية كذا في "المعدن".

محال وحاصل الإيراد: أن قولها: وهت نفسي لك مثلاً كيف يراد به النكاح مجازاً، والحال أن لصحة المحار شرط إمكان الحقيقة بوجه، والحقيقة ههنا وهي تملك الحرية بالبيع والهبة لا يمكن؛ لأن الحر ليس محال، ومحل العقود إنما هو المال، فكونها حرية يأبى عن أن تكون مملوكة باهبة أو البيع، فحقيقة 'وهبت نفسي لك' أو 'بعت' و'ملكيت نفسي' ملك متعذر غير ممكنة، فلا يصح إرادة معناه المجازي وهو النكاح؛ لانقضاء الشرط، وهو إمكان الحقيقة، وإجواب: أن تملك الحرية باهبة أو البيع ممكن بأن ارتدَّت ولحقت بدار الحرب إلخ كذا في 'الشرح'.

نظير مس السماء إذا حلف ليمس السماء، أو ليقبض هذا الحجر ذهناً، فإنه تحب الكفارة بمذنب اليمين وإن كانت الكفارة لا تجب إلا خفياً عن البر، وهو مستحيل عادة، وكان ينبغي أن لا تجب الكفارة؛ لاشتراط تصور الأصل لثبوت الحلف كما في اليمين الغموس؛ فإنه لا تعتقد سبباً للكفارة؛ لعدم تصور البر، لكن لما كان البر ههنا من الممكنات كرامة للأولياء انتقل الحال، والعادي إلى الكفارة كذا في "الفصول".

فصل في الصريح والكناية:

الصريح لفظ يكون المراد به ظاهراً، كقوله: بعت واشتريت وأمثاله. وحكمه: أنه ^{بدل ذلك اللفظ} يُوجب ثبوت معناه بأيّ طريق كان من إخبار أو نعت أو نداء، ومن حكمه: أنه يستغني عن النية.

وعلى هذا قلنا: إذا قال لامرأته: "أنت طالق" أو "طلقتك" أو "يا طالق" يقع الطلاق، نوى به الطلاق أو لم ينو. وكذا لو قال لعبده: "أنت حر" أو "حررتك" أو "يا حر".
وعلى هذا قلنا: إن التيمم يفيد الطهارة؛ لأن قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ﴾ صريح في حصول الطهارة به، وللشافعي فيه قولان: أحدهما: إنه طهارة ضرورية،
التي

طاهراً صهوراً بيناً، سواء كان حقيقة أو مجازاً، مثال الصريح من الحقيقة ما ذكره المؤلف من قوله: "بعت" و"اشتريت". ومثال الصريح من المجاز: أكلت من هذه الشجرة أي من ثمرةها. [حاشية الشيخ أكرم الدوي: ص ٥٦] بأيّ طريق كان أي نوى أو لم ينو؛ لأنه ظاهر المراد أو لإخفاء فيه بوجه ما. [عمدة الحواشي: ص ٤٤] ومن حكمه أنه الخ لأن عين لفظه قائم مقام معناه في إيجاب الحكم، فلا حاجة إلى النية أما لو أراد أن يصرف الكلام عن موجهه إلى محتمله، فله ذلك فيما بينه وبين الله تعالى، فإذا نوى رفع القيد من الألفاظ الصريحة في التعيين، أو نوى الحرية من العمل من الألفاظ الصريحة في التحرير صدق ديانة لا قضاء كذا في "المعدن".
يستغني عن النية فيثبت بغير قصد وعزيمة حتى لو قصد أن يقول: الحمد لله، فجرى على لسانه "أنت طالق" يقع الطلاق بغير قصده كذا في "التعليق الحامى".

صريح لأن لفظ "التطهر" المستمد من قوله تعالى: ﴿تَتِمُّمُ﴾ الآية موضوع لإزالة الحاسة وإثبات الطهارة، فيفيد النص بصريته أن يكون التيمم مطهر على الإطلاق.
ضرورية أي مشروعة لجهة الضرورة، والضرورة ترفع بفرض واحد، وللفرض الآخر ضرورة ضرورة أخرى، ولا ضرورة قبل الوقت أيضاً، والسبب والوفال تبع لفرض، ولنا: إطلاق قوله تعالى: ﴿فَمِمَّا جَاءَ مِنْ فَيْتَنَةٍ﴾ الآية، ولأنه خلف عن الماء، وحكم الخلف حكم الأصل وجوداً وعدمًا، =

والآخر: إنه ليس بطهارة بل هو ساتر للحدث.

وعلى هذا يُخَرَّج المسائل على المذهبين، من جوازه قبل الوقت وأداء ^{التيتم} ^{الاختلاف} ^{عندنا لا عنده} ^{عندنا لا عنده} الفرضين بتيمم واحد، وإمامة التيمم للمتوضئين، وجوازه بدون خوف تَلَف النفس، أو العضو ^{عندنا لا عنده} بالوضوء، وجوازه للعبد والجنابة، وجوازه بنية الطهارة. ^{عندنا لا عنده} ^{عندنا لا عنده}

والكناية: هي ما استتر معناه. والمجاز: قبل أن يصير متعارفاً بمنزلة الكناية.

ولقوله ^ص "الصعيد الطيب وضوء المسلم ولو إلى عشرين سنين ما لم يجد الماء" الحديث رواه ابن حبان في 'صحيحه'، وأصحاب السنن، وصححه الترمذي وأحاكمه ^ص عن أبي در، وفي رواية لأبي داود والترمذي: "ظهور المسلم" كذا في "الفصول".

ساتر للحدث لا رافع له، ولهذا يعود حكم الحدث السابق إذا رأى الماء مع أن رؤية الماء ليس سحس حارج، فهو كان التيمم طهارة مطلقة ورافعاً للحدث السابق لما عاد برؤية الماء؛ لأن الرائل لا يعود، فعدم أن الحدث الأول باق لكن أبيحت الصلاة مع الحدث للضرورة، وجعل الشارع استعماله سترًا للحدث، ونحن نقول: إنه طهارة مطلقة بصريح النص، وهو قوله تعالى: ^ص **تُطَهَّرُكُمْ** الآية، فكان خلافه خلاف النص الصريح وهو قبيح، وإنما عاد الحديث السابق برؤية الماء؛ لأن عدم القدرة على استعمال الماء شرط وجود اعتبار التيمم ابتداءً وبقاءً، فعدم القدرة على استعماله يرتفع التيمم؛ لعدم الشرط فيعود الحدث السابق.

أداء الفرضي أي الصلاتين المفروضتين فيدنا به؛ لأن أداء مطلق الفرضين كالركوع والسجود جائز عنده أيضاً.

جواره أي لصلاته ساء أو ابتداءً إذا حاف فوقه، فعندنا يجوز وعنده لا؛ لعدم الضرورة؛ لأنه ليس بهرض.

للعبد إلخ ما رواه ابن عدي في "كامنه"، وابن أبي شيبة في "مصنفه"، والطحاوي في "معاني الآثار" عن ابن عباس ^ص مرفوعاً: "إذا فاحتك الحمار وأنت على غير وضوء فتيمم وصل"، قال ابن عدي: الصواب موقوف، وعن ابن عمر "أنه أتى بخيالة وهو على غير وضوء فتيمم وصلى عليها" أخرجه الدارقطني، وشدة اتعاه للأثر يرفع إلى حكم الرفع. **والكناية** الكناية في اللغة: هي أن تتكلم بشيء وتريد به غيره، فهي من الأسماء التي لا تفهم إلا بقرينة حقيقة كانت أو محاراً. وفي الاصطلاح: هي ما استتر المراد بها استتاراً لا يعرف إلا بالقرينة، وكيفية حصول الاستتار في الكناية يكون بالاستعمال، وذلك بأن يستعملوه قاصدين به الاستتار وإن كان معناه طاهراً في البعة. [الشافعي: ص ٨٢] **والمجاز قبل أن إلخ**. وبعد صيرورته متعارفاً يصير صريحاً. [عمدة الحواشي: ص ٤٦]

وحكم الكناية: ثبوت الحكم **بها عند** وجود النية، أو بدلالة الحال؛ إذ لا بُدَّ له من دليل يزول به التردد، ويترجح به بعض الوجوه. ^{الدليل من محتملاته}
ولهذا المعنى سُمي لفظُ البَيِّنونة والتحريم كناية في باب الطلاق، لمعنى التردد واستتار ^{من احتمال الوجوه}
المراد، لا أنه يعمل عمل الطلاق.

ويتفرَّعُ منه حكمُ الكنايات في حقَّ عدم ولاية الرجعة، ولوجود معنى التردد في الكناية لا يُقَامُ **بها العقوبات**، حتى لو أُقِرَّ على نفسه في باب الزنا والسرقة لا يُقَامُ عليه **الحُدُّ** ^{الكناية بطريق الكناية}

عند وجود الية إلخ بأن علم السامع أن المتكلم نوى من كلامه أحد معانيه، بأن قال: نويت، أو أردت به كذا، أو علم بدلالة الحال ككنايات الطلاق حال مذاكرة الطلاق؛ فإنه يقع بها الطلاق بدلالة الحال، وإن قال المتكلم: لا أنوي به الطلاق، بخلاف الصريح؛ فإن المتكلم وإن لم يو معنى بلفظ الطلاق مثلاً يثبت معناه ويقع الطلاق، فإن لفظه قائم مقام معناه، فلا حاجة إلى الية بل الية موجودة؛ لأن التنفُّظ من الأمور الاختيارية، وهي كلها صادرة بالإرادة.

كناية إنما كانت كناية في باب الطلاق مع أنها طاهرة المراد في نفسها؛ لأنه إذا قيل: "أنت بائن أو حرام" حصل فيه التردد والاستتار؛ لأن البينونة في حقها تحتمل أن تكون من وصة النكاح، أو عن المعصية، أو عن الخيرات، أو عن أمثالها في الشرف والحسن والورع، وكذا الحرمة تحتمل أن تكون حراماً على الزوج، أو على غيره من الرجال، وأن تكون ممنوعة عن المعاصي، أو عن الخيرات، أو عن الوالدين، أو عن الخروج والبرور، فإذا ثبت الاحتمال فيها من وجوه استتر مراده من قوله: مثلاً أنت بائن أو حرام، فلذا سمي كناية ههنا أي في باب الطلاق. **لا أنه يعمل إلخ**: إشارة إلى جواب إشكال مقدر، وهو: أن يقال: لو كانت هذه الألفاظ كنايات عن الطلاق لكانت عاملة عمل الطلاق في وقوع الطلاق الرجعي كما قال الشافعي رحمه الله، وهو مذهب عمر وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما، والواقع بها عندكم البائن، فأشكَل الأمر وهو أنها كنايات عن الطلاق، تقرير الجواب: أن هذه الألفاظ حقائق من البينونة والحرمة، فتعمل بموجباتها، وإنما يسمى كنايات، لاحتماها وجوهاً كسائر الألفاظ المشتركة، فاستتر مرادها كاستتار في الكنايات لا أنها يكنى بها عن صريح الطلاق كذا في "المعدن". **العقوبات**: كحد الرنا وحد القذف؛ لأنها تندرى بالشبهات بالحديث، وفي الكنايات شبهة وقصور في ثبوت موجبة للاستتار المذكور.

ما لم يُذكر اللفظ الصريح.

ولهذا المعنى لا يُقام الحدُّ على الأخرس بالإشارة. ولو قذف رجلاً بالزنا فقال الآخر: "صدقت"، لا يجب الحد عليه؛ لاحتمال التصديق له في غيره.

فصل في المتقابلات:

نُعني بها الظاهر والنص والمفسر والمحكم مع ما يقابلها من الخفي والمشكل والمحمل والمتشابه. فالظاهر: اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بنفس السماع

اللفظ الصريح لأن الكلام موضوع للإفهام، والصريح هو التام في هذا المقصود، والكناية قاصرة في هذا معنى؛ لتوقف حصول المقصود فيها على البية، فظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات، وهي الحدود والكفارات؛ فإنها لا تثبت بالكناية كما إذا أقر عني نفسه بأني جامععت فلاة جماعاً حراماً لا يجب عليه حد الزنا. لا يجب الحد عليه لأن تصديق القادف قدف كناية، لكن تصديق ما احتمل وحوهاً مختلفة، فم يجب الحد، فيحتمل أنك صدقته قبل هذا فم كذبت الآن، أو صدقت في غيره فم يكن تصريحاً في القدف.

فصل لما فرع المصنف . من بيان وجوه استعمال ذلك انظم شرع في بيان وجوه البيان بذلك النظم. [عمدة الحواشي: ص ٤٧] في المتقابلات أي المتصادات إشارة إلى أن المتصادات والمتقابلات عند أهل الأصول شيء واحد، وهو عدم اجتماع الأمرين في محل واحد، وفي زمان واحد من جهة واحدة، بخلاف أهل المعقول؛ فإن التقابل عندهم عبارة عن عدم اجتماع الأمرين الوجوديين مع باقي القيود المذكورة في المعقول. اسم فيه إشارة إلى أن لفظ الظاهر نقل إلى الاسمية وقد كان صفة في الأصل. [عمدة الحواشي: ص ٤٧]

بنفس السماع أي بمجرد سماعه، سواء كان مسوقاً له أو لا كما أن المعبر في النص كونه مسوقاً للمراد. سواء احتمل التخصيص أو التأويل أو لا. وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل، سواء احتمل السح أو لا. وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك، فعلى هذه تكون الأقسام متداخلة بحسب الوجود متميزة بحسب المفهوم، واعتبار الحيثية هذا على رأي المتقدمين، وأما على رأي المتأخرين، فالمشهور بينهم أنها أقسام مناشئة، وأنه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقاً للمعنى الذي يجعل طاهراً فيها، وفي النص السوق مع احتمال التأويل والتخصيص. وفي المفسر عدم احتمالها مع وجود احتمال السح، وفي المحكم عنده أيضاً كذا في 'مرآة الأصول'.

من غير تأمل. والنص: ما سيق الكلام لأجله. ومثاله في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، فالآية سيقَّت لبيان التفرقة بين البيع والربا، ردًّا لما ادَّعاه الكفار من التسوية بينهما، حيث قالوا: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾، وقد علم حلُّ البيع وحرمة الربا بنفس السماع، فصار ذلك نصًّا في التفرقة، ظاهرًا في حلِّ البيع وحرمة الربا. وكذلك قوله تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾

من غير تأمل. الفرق بين الصريح و الطاهر أن الشرط فيه كون الطهور بيا أي: تامًا، وليس كذلك في الطاهر بل فيه مجرد الطهور، والفرق بين الصريح وبين النص والمفسر ليس إلا بكثرة الاستعمال في الصريح وعدمه في النص والمفسر. [حاشية الشيخ أكرم الندوي: ص ٦٠]

والنص: النص في اللغة: معناه الطهور والارتفاع. وفي الاصطلاح: هو ما ارداد وضوحاً على الطاهر لمعنى في نفس المتكلم لا يعلم إلا بقراءة مه سابقاً على كلامه أو سياقاً، وبها يزداد الوضوح والابحلاء التام فوق ما يكون للصيغة نفسها من الوضوح والظهور. [الشافعي: ص ٨٧-٨٨]

لاجله أي لأجل موجه، والسوق يعرف بقراءة نضم إلى الكلام، فيرداد الطهور؛ لاشتراك الطاهر والنص في أصل الظهور بالقراءة يزداد الظهور في النص، والحاصل: أن النص طاهر في نفسه وبالسوق يرداد الطهور على الطاهر. لما ادَّعاه الكفار لأن الكفار يعتقدون حل الربا ويسوون بين البيع والربا في الحل حتى شبهوا بالبيع، فقالوا: إنما البيع مثل الربا، فردَّ الله تعالى عليهم وقال: كيف يكون ذلك وأحل الله البيع وحرم الربا.

ما طاب لكم أي ما حل لكم من النساء؛ لأن منهن ما حرم كالآتي في آية التحريم، وبهذا التفسير اندفع ما قيل: بأن كثيراً من النساء ليتطهين من الرجال، ومع ذلك لم يحل بكاحهن كالآتي في آية التحريم، فإن المراد من الطيبة الطيبة الشرعي وهو الحل دون الطبعي حتى يتجه ما قيل، ثم اعلم أن "من وما" تقع كل واحد منهما موضع الأخرى كقوله تعالى: ﴿فَسَمِعُ مِنْ حَسْبِي مِنْ نِسَاءٍ وَمِنْهُمْ مَنْ حَسْبِي مِنْ رَجُلَيْنِ﴾.

مثنى إ.خ. أي اثنين اثنين، وثلاثة ثلاثة، وأربعة أربعة كما تقول: اقتسموا هذا المال درهمين درهمين، وثلاثة وثلاثة ولو أفرد لم يكن له معنى صحيح؛ لأن الخطاب لجماعة، فصار المعنى ليسكن جميعكم اثنين وثلاثة وأربعة، ولا معنى لذلك؛ لأنه يوجب اشتراك الجميع في كاح الاثنين والثلاثة والأربعة وهو ممنوع في الدين.

سَبَقَ الكلامَ لبيان العدد، وقد عَلِمَ الإِطلاق والإِجازةُ بنفسِ السماع، فصار ذلك ظاهراً في حق الإِطلاق، نصّاً في بيان العدد.

وكذلك قوله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ نصٌّ في حكم مَنْ لَمْ يُسَمَّ لها المهرُ، وظاهرٌ في استِبداد الزوج بالطلاق، وإشارةٌ إلى أن النكاحَ بدون ذكرِ المهرِ يَصِحُّ.

وكذلك قوله تعالى: "مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ عَتَقَ عَلَيْهِ" نصٌّ في استحقاق العتق

الإِطلاق والإِجازةُ أي إباحة نكاح ما يستطيعه المرء من النساء؛ لأن من كان من أهل اللسان يفهم ذلك بمجرد السماع؛ لأن أدنى درجات الأمر الإباحة كذا في 'العدد'. **ظاهراً** فإن لفظ "انكحوا" ظاهر في حل النكاح؛ إذ ليس الأمر للوجوب حتى تكون الآية طاهراً في وجوب النكاح لا في حله.

أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ **الْحَاجِ** أي إلا أن تفرضوا هن فريضة أو حتى تفرضوا هن كما في قوله تعالى: ﴿نَسِئْتُ مِنْ أَمْرِ سَيِّئَةٍ أَنَسِئْتُ عَنْهُ﴾ الآية أي إلا أن يتوب أو حتى يتوب. **نصٌّ في حكمه من الح** أي نص في حوار التطبيق قبل الوطاء، وقيل: تسمية المهر، وتخيير الزوج، واستبداده واستقلاله فيه؛ لأنه المقصود من إيراده، وظاهر في حوار النكاح بدون تسمية المهر من قوله: أو تفرضوا أي: لم تفرضوا، فإن الطلاق متفرع على صحة النكاح فهدا الظاهر مقارن لإشارة النص واقع في ضمه بل الظاهر أنه مسوق لبيان المتعة في صورتين فهو نص فيه، وإباحته هذا النحو من الطلاق ظاهر.

وإشارة الح وإنما ذكر الإشارة بطريق الاستطراد؛ لأن البحث في ذكر الظاهر والنص لا في الإشارة إلا أن النص لما أفاد هذا الحكم بطريق الإشارة به عليه. **عتق عليه** بلا صنع منه أي: بمجرد شراؤه، فالعتق يتعلق بكلا الوصفين أي: بكونه قريباً وبكونه محرماً، فلو ملك ست العم أو ابن العم لا يعتق؛ لعدم المحرمية، وكذا لو ملك أخته من الرضاعة لا تعتق لعدم القرابة.

"أخرجه الترمذي في باب ما جاء فيمن ملك ذا رحم محرماً، رقم: ١٣٦٥، قال الترمذي. هذا حديث لا نعرفه مسنداً إلا من حديث حماد بن سلمة، وأبو داود في باب فيمن ملك ذا رحم محرماً، رقم: ٣٩٤٩، وابن ماجه في باب من ملك ذا رحم محرماً فهو حر، رقم: ٢٥٢٤، وأحمد في 'مسنده' رقم: ٢٠١٧٩ عن سمره بن جندب **رضي الله عنه**، ولفظه: "من ملك ذا رحم محرماً فهو حر".

للقريب، وظاهر في ثبوت الملك له. وحكم الظاهر والنص: وجوب العمل بهما عامين ^{القريب} كانا أو خاصين مع احتمال إرادة الغير، وذلك بمنزلة المجاز مع الحقيقة. ^{أي التأويل والتخصيص}
وعلى هذا قلنا: إذا اشترى قريبه حتى عتق عليه، يكون هو معتقاً، ويكون الولاء له ^{للقريب} وإنما يظهر التفاوت بينهما عند المقابلة، ولهذا لو قال لها: "طلق نفسك" فقالت: "أبنت نفسي" يقع الطلاق رجعيًا؛ لأن هذا نص في الطلاق وظاهر في البيئونة، ^{المشترى المالك}

وحكم الطاهر إلح. اعلم أن للمشايخ في حكم الطاهر والنص مذهبان: فعد بعضهم منهم الشيخ أبو المنصور الماتريدي أن حكم الظاهر وجوب العمل بما وضع له البسط طاهرًا أي: ظناً لا قطعاً، وجوب الاعتقاد بحقيقة ما أراد الله تعالى في ذلك، وبه قال أصحاب الحديث، وهذا مذهب مشايخ ديارنا، وهو قول بعض المعتزلة، وقال مشايخ العراق منهم الكرخي ^{رحمهم الله}، والخصاص والقاضي أبو زيد. إن الظاهر من الكتاب والسنة المتواترة يوجب العلم والعمل قطعاً، وبه قال عامة المعتزلة، وهذا الخلاف مبني على أن كل حقيقة تحتل المجاز، وكل عام يحتل الخصوص فمن اعتبر هذا الاحتمال لا يثبت بهما القطع، ومن لم يعتبر لعمده وعدم نشوء عن دليل يثبت بهما القطع على ما سبق إليه الإشارة في بحث الخاص كذا في "الفصول".

مسألة المجاز أي كما أن الحقيقة تحتل المجاز، فكذا الظاهر والنص يحتملان الخصوص والمجاز، غير أن هذا الاحتمال معتبر عند البعض غير معتبر عند الجمهور. **وعلى هذا:** أي بناء على ما ذكرنا أن حكم الظاهر وجوب العمل بما ظهر وإن كان احتمال الغير قائماً. [عمدة الخواشي: ص ٥١] **الولاء له** اعلم أن أصحابا احتنفوا في أن سبب الولاء هو ثبوت العتق على ملك المالك سواء أعتقه باختياره أم لا، أو الإعتاق، فأكثرهم على الثاني بدليل قوله ^{رحمهم الله} "الولاء لمن أعتق"، وغيرهم على أن سببه هو العتق على ملكه وهو الصحيح بدليل من ورث القريب عتق على ملكه، وهذا يضاف الولاء إليه، يقال: ولاء العتاقة، ولا يقال: ولاء الإعتاق كذا في "الفصول".

عند المقابلة. أي عند المعارضة، وهو أن يفي أحدهما ما يثبت الآخر فيترجح النص على الظاهر؛ لأن النص أقوى؛ لأنه المقصود بسوق الكلام لأجله، بخلاف الظاهر؛ لأنه غير مقصود. **ولهذا** أي لأجل أن التماوت واقع ولم يتساوبا عند المقابلة، قس: لو قال الرجل لامرأته: "طلق نفسك" فقالت: "أبنت نفسي" يقع الطلاق رجعيًا كذا في "الفصول".

نص في الطلاق لأنه وقع جواباً لقوله: "طلقني"، والجواب يطابق السؤال، وما في حكمه كالتفويض، ولأن سوق قولها: "أبنت" لإتيان ما فوص إليه، والمفوض هو صريح الطلاق؛ فكان نصاً فيه.

فَإِذَا جَاءَ الْعَمَلُ بِالنَّصِّ. وكذلك قوله **عَنْ** لأهل عُرَيْبَةَ: "اشربوا من أبوالها وألبانها"^{*} نصٌّ في بيان سبب الشِّفَاءِ، وظاهرٌ في إجازة شرب البول، وقوله **عَنْ**: "استنزهُوا من البول فإنَّ عامة عذاب القبر منه"^{***} نصٌّ في وجوب الاحتراز عن البول، فيترجَّح النصُّ على الظاهر، فلا يحلُّ شرب البول أصلاً، وقوله **عَنْ**: "ما سقته السماء فقيه العُشْرِ"^{***} نصٌّ في بيان العُشْرِ.

فَإِذَا جَاءَ الْعَمَلُ بِالنَّصِّ لأنه أقوى من الظاهر؛ لأن النص فيه إردباد وصوح على الظاهر كما مر. [الشافي: ص ٩٠] من أبوالها أي أبوال إبل الصدقات، وقت: ما روي "أن قوماً من عريبة أتوا المدينة فلم يوافقهم المدينة، ومرصوا وأصغرت ألوانهم، وانفتح بطونهم فأمرهم رسول الله **ع** أن يخرجوا إلى أموال الصدقات ويشربوا من أبوالها وألبانها ففعلوا وصحوا" كذا في "المعدن". **على الظاهر** وهو قوله **عَنْ**: "اشربوا من أبوالها"، ويجعل هذا مسوحاً بذلك، أو يحمل هذا على تخصيص إباحته في أهل عريبة كذا في "المعدن".
أصلاً أي في جميع الأوقات لا للتدوي ولا لغيره، وهو مذهب أبي حنيفة **ع**، والحديث حجة على أبي يوسف **ع**. في إباحة شره للتدوي، وعلى محمد **ع**. في إباحة شره وطهارته مطلقاً كذا في "المعدن".

^{*} أخرجه البخاري في كتاب المحاريب من أهل الكفر والردة، رقم: ٦٤١٧، ومسلم في باب حكم المخاريب والمرتدين، رقم: ١٦٧١، وابن ماجه في باب من حارب وسعى في الأرض فساداً، رقم: ٢٥٧٨، عن أنس **ع**.
^{**} أخرجه أحمد في مسنده رقم: ٩٠٤٧، عن أبي هريرة **ع** عن النبي **ص** قال: إن أكثر عذاب القبر من البول، وابن ماجه، رقم: ٣٤٧، باب التشديد في البول، عن أبي هريرة، والدار قاضي ١/١٢٨، في باب نحاسة البول والأمر بالتنزه منه، والطبراني في الكبير ٢٠/١١١، من حديث ابن عباس **ع** مرفوعاً، وقال الدارقطني: لا بأس به.

^{***} أخرجه البخاري في باب العشر فيما يسقى من ماء السماء وبماء الحارثي رقم: ١٤١٢، ومسلم في باب ما فيه العشر أو نصف العشر، رقم: ٩٨١، عن جابر بن عبد الله أبو داود في باب صدقة الزروع، رقم: ١٥٩٦، عن عبد الله بن عمر، والترمذي في باب ما جاء في الصدقة فيما يسقى بالأهبار وغيره، رقم: ٦٣٩، عن أبي هريرة، والبيهقي في باب ما يوجب العشر وما يوجب نصف العشر، رقم: ٢٤٨٨، عن عبد الله بن عمر، وابن ماجه في باب صدقة الزروع والثمار، رقم: ١٨١٦، عن أبي هريرة **ع**.

وقوله **الح**: "ليس في الخضروات صدقة" * مؤوّل في نفى العشر؛ لأن الصدقة تحتمل وجوهاً، فيترجّح الأول على الثاني. وأما المفسّر: فهو ما ظهر المراد به من اللفظ ببيان من قبل المتكلم بحيث لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص. ^{أي النص} ^{أي مؤوّل} ^{أي بيان} ^{أي العام} ^{أي خاص} مثاله: في قوله تعالى: ﴿فَسَجِدَ الْمَلَائِكَةَ كُلَّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾

ليس في الخضروات الح روى الترمذي عن معاذ **ت** أنه كتب إلى النبي **ص** يسأله عن الخضروات وهي البقول، فقال: ليس فيها شيء، وصفعه الترمذي، وفيه الحسن بن عماره ضعيف، صفعه شعبة وغيره، وتركه ابن المبارك، وقال ابن حجر: متروك من السابفة كذا في "الفصول". **تحصيل وجوها** فإنها كما تحتمل الركاة والعشر، تحتمل غيرهما أيضاً كالتطوع، وإرادة العشر يكون بطريق التأويل، والمؤول غير قطعي، والنص قطعي، فيترجّح على الثاني اعلم أنهم اختلفوا في ركاة الرروع والثمار، فقال أبو حنيفة **ص** كل ما فيه عادة ويقصد به اشتغال الأرضي فيه العشر سواء كان مما يبقى سة كالخطة والشعير والتمر والريبع، أو لا يبقى كالبقول قليلاً كان أو كثيراً، وقال أبو يوسف ومحمد والشافعي **ص** لا عشر إلا فيما ثمرته نافية فيما ينفع خمسة أوسق هم في اشتراط البقاء، وقوله **ص**: "ليس في الخضروات صدقة"، فإنه مطلقة يحتمل الركاة والعشر، والركاة غير مفيدة؛ لأنها يجب إذا بلغت قيمتها بصاً فتعين العشر، ولقوله **ص**: "ما سفته السماء ففيه العشر"، فإنه نص في وجوب العشر في كل خارج باقياً كان أو غير باق، وما رواه يحتمل بالعشرة والركاة وغيرهما كالتطوع، وإنما أريد العشر بطريق التأويل كما ذكرنا، والأول غير قطع لما قرر في محله، والنص قطعي يترجح عليه كذا في "الفصول".

بيان من الح وهذا تناول بعمومه البيان القاطع وغير القاطع، فالأول كبيان الصلاة والركاة، والثاني كبيان الربا، وهذا قال عمر **ص**: حرج النبي **ص** من الدنيا ولم يبين لنا أبواب الربا، فقوله لا يحتمل التأويل والتخصيص حرج عنه الثاني، فإنه ليس بمفسر؛ لأنه لم يلحقه بيان قاطع، وهذا وقع الاختلاف فيه بين العلماء المحول.

فسجد الملائكة الح فإن قوله تعالى: ﴿فَسَجِدَ﴾ ظاهر في سجود الملائكة نص في تعظيم آدم على نبينا **ص** لكنه يحتمل التخصيص أي سجود بعض الملائكة بأن يكون الملائكة عاماً مخصوص النقص، فانقطع احتمال التخصيص بقوله: "كلهم" ويحتمل التأويل بأن سجدوا متفرقين أو مجتمعين، فانسد باب التأويل: بقوله: أجمعون، فصار مفسراً بلا شبهة.

* أخرجه الترمذي في باب ما حاء في ركاة الخضروات، رقم: ٦٣٨، وقال الترمذي: إسناد هذا الحديث ليس صحيح، وليس يصح في هذا الباب عن النبي **ص** شيء، وإنما يروى هذا عن موسى بن طلحة عن النبي **ص** مرسل، والعمل على هذا عند أهل العلم أن "ليس في الخضروات صدقة"، وبجمع الزوائد في باب ما لا ركاة فيه.

فاسمُ الملائكة ظاهرٌ في العموم، إلا أن احتمال التخصيص قائمٌ فانسد باب التخصيص بقوله: ﴿كُلُّهُمْ﴾، ثم بقي احتمال التفرقة في السجود، فانسد باب التأويل بقوله: "أجمعون". وفي الشرعيات: إذا قال: "تزوجتُ فلانةً" شهراً" بكذا" فقلنا: "تزوجتُ" ظاهرٌ في النكاح، إلا أن احتمال المتعة قائمٌ، فبقوله: "شهراً" فسر المراد به، فقلنا: هذا متعة وليس بنكاح. ولو قال: لفلان "علي ألف" من ثمن هذا العبد، أو من ثمن هذا المتاع، فقلنا: "علي ألف" نصٌّ في لزوم الألف، إلا أن احتمال التفسير باقٍ، فبقوله: "من ثمن هذا العبد، أو من ثمن هذا المتاع" بين المراد به، فيترجحُ المفسرُ على النص، حتى لا يلزمه المال" إلا عند قبض العبد أو المتاع. وقوله: "لفلان علي ألف" ظاهرٌ في الإقرار نصٌّ في نقد البدن، فإذا قال: "من نقد بلد كذا" يترجحُ المفسرُ على النص،

ظاهرٌ في العموم: أي يعم جميع أفراد الملائكة على ما هو مقتضى صيغة الجمع ظاهر وإن كان لا يتناولها قطعاً وبقياً. [عمدة الخواشي: ص ٥٢-٥٣] احتمال التخصيص إلحاح احتمال أن يكون المراد بصيغة الجمع بعض أفراد الملائكة؛ لأنه قد يسب عنه معنى العموم كما في "لا أتروح النساء" وقد يراد به الواحد كقوله تعالى: ٥٥ ذ وبت صدقته بمرئيه الآية، والمراد به جبرئيل عليه السلام. [عمدة الخواشي: ص ٥٣]

قائمٌ. أي في قوله: "تزوجتُ" قائم بطريق المحار؛ لأن الزوج كما يراد به التأيد يراد به التوقيت على أن النكاح في الحقيقة ملك المتعة بامرأة كذا في "معدن". كُتِبَ لَأَلْ كَمَةِ "كل" للإحاطة والشمول، فيتأكد به عموم الجمع، فانقطع احتمال التخصيص به. هذا متعة قال مولانا علي القاري -رحمه الله- صورة نكاح المتعة أن يقول حضرة الشهود: "امتعت بمسك هكذا" وكذا يذكر عدة من الزمان، وقدرًا من المال، وذلك لا يصح؛ ما روى مسلم في "صحيحه" عن إياس بن مسعود بن الأكوع قال: رخص رسول الله ﷺ عام أوطاس في المتعة، ثم هي عنها، قال البيهقي: وعام أوطاس وعام الفتح واحد؛ لأنه بعده ييسر، وقال النووي: إنها أبيحت مرتين، وحرمت مرتين، فكانت حلالة قبل حبر، وحرمت يوم حبر، ثم أبيحت يوم فتح مكة وهو يوم أوطاس، وحرمت بعد ذلك بعد ثلاثة أيام مؤبداً إلى يوم القيامة. وليس بنكاح: لأن التأيد شرط النكاح، والتوقيت يبطله وقد وقته.

فلا يلزمه نقد البلد بل نقد بلد كذا، وعلى هذا نظائره.
وأما المحكم: فهو ما ازداد قوة على المفسر، بحيث لا يجوز ^{المفسر} خلافه أصلاً.
مثاله في الكتاب: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ و﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً﴾.
وفي الحكميات ما قلنا في الإقرار: "إنه لفلان علي ألف من ثمن هذا العبد"، فإن هذا
اللفظ محكم ^{مثال المحكم} في لزومه بدلاً عنه، وعلى هذا نظائره.
وحكم المفسر والمحكم: لزوم العمل ^{الصد} بهما لا محالة.
ثم لهذه الأربعة أربعة أخرى تقابلها، فضد الظاهر "الخفي"، وضد النص "المشكل"،

الحكم: هو من الأحكام بالكسر يقال: محكم أي مأمون من الانتقاض والاهدام، وقيل: من "أحكمت فلاناً" أي
منعته، فإن المحكم يمتنع عن التخصيص والتأويل، ومن أن يرد عليه النسخ والتعديل.
لا يجوز خلافه ^{الح}: الفرق بين المفسر والمحكم: أن الأول لا يبقى معه احتمال التأويل، ولكن يبقى احتمال
النسخ، وأما المحكم فلا احتمال فيه للنسخ أيضاً. [حاشية الشيخ أكرم السدي: ص ٦٦] إن الله ^{الح} فإن علم الله
تعالى مما لا يحتمل التبديل والزوال؛ لأن علمه تعالى من الواجبات؛ لأنه صفة كماله، وصدده من القائض، وكذا
تسره عن الظلم مما لا يحتمل التبديل والنسخ كذا في "الفصول".

محكم في لزومه ^{الح}: بحيث لم يمكنه تبديله بأن يعير عن الإقرار إلى عدمه في وقت من الأوقات، فلم يبق قابلاً
للإزالة والفسخ والتعير، وهكذا حال العقود اللازمة العارية عن مواع الزوم كالبيع بلا خيار، والبراءة عن خيار
الغيب والرؤية كذا في "الفصول". بدلاً عنه: لأن قوله: "علي ألف" يحتمل الأسباب المختلفة، فإذا قال: من ثمن
العبد صار محكماً. لزوم العمل ^{الح} أي على وجه القطع لا الظن. [الشافي: ص ٩٤]

أربعة أخرى تقابلها: التقابل على أربعة أقسام: الأول: تقابل المتناقضين كالإنسان والإنسان، والثاني: تقابل
الضدين، وهما أمران وجوديان يمنع اجتماعهما في محل واحد كالسواد والبياض، والثالث: تقابل المتضافين
كتقابل الأب والابن، والرابع: تقابل الملكية والعدم كتقابل الحركة والسكون على رأي من جعل السكون عدم
الحركة. **الخفي** يعني الخفي اسم لكل كلام لا يفهم منه المراد بعارض عرض للمحل لا لفس الصيغة بأن يكون
صيغة الكلام ظاهر المراد بالنظر إلى موضوعها اللغوي لكن صار حفيماً بعارض بأن يختص باسم آخر؛ لاشتغالها
على زيادة مفهومها أو نقصانها كما ستعرف في الطرار والباش. **المشكل:** كما أن خفاء بمرتنين؛ لأنه دخل في
أشكاله وأمثاله بعد ما حمي بنفسه كرجل اغترب عن وطنه، فاحتلط أشكاله من الناس.

وَضِدُّ الْمَفْسَّرِ "الْمَجْمَلُ"، وَضِدُّ الْمَحْكَمِ "الْمُتَشَابَهُ".

فالخفي: ما خفي المراد بها بعارض لا من حيث الصيغة.

مثاله: في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، فإنه ظاهر في حق السارق خفي في حق الطرار والنباش.

وكذلك قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ ظاهر في حق الزاني خفي في حق اللوطي.

وهو من عمل عمل قوم لوط

الخمس للوع خفائه إلى درجة لا يكشف بالتأمل والطلب إلا ببيان من قبل المتكلم كما أن انكشاف المراد من المفسر بيان من المتكلم على درجة لا يحتمل التأويل والتخصيص.

المتشابه لأنه بلغ أعلى الحفاء بحيث لا يحتمل لحوق الظهور أصلاً بالطلب، ولا بالتأمل، ولا ببيان من قبل المتكلم كما أن مراد المحكم بحيث لا يتوهم التبدل والروايل. لا من حيث الصيغة يعني أن صيغته ظاهرة، واما بالنظر إلى موضوعه اللغوي، ولكن الكلام خفي بالسنة إلى محل آخر كآية السرقة، فإنها ظاهرة المراد في إيجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر، لكنها خفية في حق الطرار والنباش بعارض، وهو اختصاصهما باسم آخر يعرفان به حيث يقال لأحدهما: الطرار، وللثاني: النباش. ولا يعرفان باسم السارق؛ إذ السرقة هو: أحد مال محترم محرر خفية، وذلك لزيادة معنى السرقة في الطرار الذي يأخذ من هو يقظان قاصد لحفظ المال بصرب عقلة وفترة تعريه، فيكون أتم من السارق يأخذ عن قاصد الحفظ لكن يقطع حفظه بعارض نوم أو عيبة، ونقصان معنى السرقة في النباش؛ لأنه يأخذ من الميت الذي ليس يحافظ لكفه، ولا هو أهل لذلك، فيكون فعله نقص من السارق، فإذا وقع الحفاء في حق الطرار والنباش فطرنا كما هو الحكم الخفي، فوجدنا في الطرار الزيادة على السرقة، فأوجسنا عليه الحد بالدلالة، وفي النباش النقصان، فوجدنا الشهية فلم نوجب الحد وهو القطع؛ لأن الحدود تندري بالشهات، ولو كان القبر في بيت مقفل قيل: لا يقطع؛ لما ذكرنا، وقيل: يقطع؛ لوجود الخرز، والأول أصح؛ وهذا كله عدداً، وقال أبو يوسف والشافعي: يقطع النباش على كل حال؛ لقوله: "من نبش قطعناه"، فلنا: وهو محمول على السياسة؛ لما روي عنه: "لا قطع على المختفي" وهو النباش بعة أهل المدينة كذا وجدته في "المنار" وحواشيه. **الطارار والنباش** الطرار: النشال يشق ثوب الرجل ويسل ما فيه. والنباش: من يفتش القبور عن الموتى ليسرق أكفانهم وحليهم. [حاشية الشيخ أكرم الندوي: ص ٦٨]

خفي في الح أي لا يشت الحد على اللوطي كالزاني؛ للحفاء الذي ثبت في اللوطي؛ لأن اللواطه فيها نقصان عن معنى الزنا لأمرين: الأول: أن الزنا فيه كمال الشهوة بخلاف اللواطه، ثانياً: أن الزاني فيه وضع الشهوة في مكان يتحقق منه الولد بخلاف اللواطه، ثم إن اللواطه لا تقاس على الرنا حتى يتعدى الحد إليها؛ لأنها من الأسماء اللغوية، ولا تثبت اللغة بالقياس، ولهذا لا يجب على اللوطي حد الزنا. [الشافعي: ص ٩٦-٩٧]

ولو حَلَفَ "لا يأكلُ فاكهةً" كان ظاهراً فيما يُتَفَكَّهُ به خفياً في حق العِنبِ والرَّمانِ.
وحكم الخفي: وجوبُ الطلبِ حتى يزُولَ عنه الخفاءُ.

وأما المشكل: فهو ما ازدادَ خفاءً على الخفيِّ كأنه بعد ما خفي على السامعِ حقيقته
دَخَلَ في أشكاله وأمثاله حتى لا يُنَالُ المرادُ إلا بالطلبِ ثم بالتأملِ حتى يتميِّز عن أمثاله.

ونظيره في الأحكام: "حَلَفَ لا يَأْتِدُم" فإنه ظاهرٌ في "الخلِّ والدِّبْسِ"، فإنما هو مشكلٌ في
اللَّحْمِ واليَبْضِ والجُبْنِ، حتى يطلب في معنى الائتدام، ثم يتأمل أن ذلك المعنى هل يوجدُ
في اللحم والبيض والجبن أو لا.
وهو عصر الرطب قوله: لا يأتدُم
المطلوب في لفظ الإدام

ثم فوق المشكل المجمل، وهو ما احتَمَلَ وجوهاً، فصار بحالٍ لا يوقَفُ على المراد به،
إلا ببيان من قِبَل المتكلم.

وجوبُ الطلبِ. أي طلب معاني اللفظ ومحتملاته؛ ليعلم أن اجتماعه في بعض الأفراد إما لزيادة المعنى فيه على
الظاهر أو لنقصانه، فيظهر المراد حينئذٍ، فيحكم في الأول دون الثاني.
ثم بالتأمل الخ. بخلاف الخفي؛ فإنه يكفي فيه الطلب؛ لقلة خفائه كذا في "العصول". والخس وهو ما جمد من
اللبن وضع بطريق خاصة. [حاشية الشيخ أكرم الندوي: ص ٦٩]

هل يوجدُ الخ. فعند أبي حنيفة **لا** أنه يوجد، وهو الطاهر من مذهب أبي يوسف **لا** لأن الخير لا يصطع بها
فتكون قاصرة في معنى الشعية، فلا يدخل تحت مطلق اسم الإدام بلاية، وقال محمد **لا** وهو رواية عن أبي
يوسف **لا**؛ أنه يوجد، فإنه مشتق من المادامة وهي الموافقة، فما يؤكل من الخير موافق له وقال **لا** سيد إدام
أهل الحبة اللحم، ولكنا نقول: إن تمام الموافقة بالاحتلاط والاصطباع، والحديث لا يتخصص حجة، فكلاماً في
الدنيا والحديث متعلق بالآخرة كذا في "المعدن".

المجمل. أي ازدادَ اشتهاهاً في المشكل كما هو ازدادَ حفاءً على الخفي. **سان من قبل المتكلم** بخلاف المشكل،
فإنه يوقف عليه بالطلب والتأمل.

ونظيره في الشرعيات قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، فإن المفهوم من الربا هو الزيادة المطلقة وهي غير مرادة، بل المراد: الزيادة الخالية عن العوض في بيع المقدرات المتجانسة، واللفظ لا دلالة له على هذا، فلا ينال المراد بالتأمل.

ثم فرق الجمل في الخفاء المتشابهة.

مثال المتشابهة: الحروف المقطعات في أوائل السور.

وحكم الجمل والمتشابهة: اعتقاد حقيقة المراد به حتى يأتي البيان.

المتحاشية كاحطة الحنطة، والشعير بالشعير، والريب بالزيب والذهب بالذهب، والورق بالورق على ما عرف بتمامه في الفقه. [عمدة الخواشي: ص ٥٧] **المتشابهة** المتشابهة وهو ما انقطع رجاء معرفة المراد منه في الدنيا بالنسبة إلى الأمة ولا يرجح بدوه أصلاً، وأما بالنسبة إلى النبي ﷺ فمعلوم وقت نزول القرآن بلا تفرقة بينه وبين سائر القرآن كيلاً يلزم السفسف؛ لأن المتحاطب عما لا يفهم المحاطب سمه فهو في غاية إخفاء، ممسرة المحكم في غاية الظهور، فصار كرجل مفقود عن يده وانقطع أثره، وانقصى جيرانه وأقرانه، ثم امتشابه على نوعين: نوع لا يعلم معناه أصلاً: كالمقطعات مثل الم. وحم، وطه؛ فإنها يقطع كل حرف منها عن الآخر في التكلم ولا يعلم معناه؛ لأنه لم يوضع في العرب لمعنى ما إلا لعرض التركيب، ونوع يعنى معناه لغة لكن لا يعلم مراد الله تعالى؛ لأن ظاهره يخالف الحكم مثل قوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾، و﴿وَرَحْمَنٌ عَلَى الْعَرْشِ عَظِيمٌ﴾، وأمثال ذلك مما دل عليه النص على ثبوت الله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى؛ لتسريته عن الجسمية والجهة والكان، فهذا كله من قبيل المتشابهة يعتقد حقيقته، ولا يدرك كيفيته كذا في "الشرح".

اعتقاد حقيقة إلح أي بكل واحد منهما من الجمل والمتشابهة متى يأتي البيان أي اعتقاد أن المراد به حق وإن لم نعلمه قبل يوم القيامة وأما بعد القيامة، فيصير مكشوفاً لكل أحد إن شاء الله تعالى، وهذا في حق الأمة، وأما في حق النبي ﷺ فكان معلوماً وإلا تطل فائدة المتحاطب، ويصير المتحاطب بالمهمل كالتكلم بالرنخي مع العربي وهذا عندنا، وقال الشافعي وعامة المعتزلة: إن العلماء الراسخين أيضاً يعلمون تأويله، ومشتاً إخلاف في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَكْفُرُ كُلُّ نَفْسٍ مِمَّا كَانَتْ تَكْفُرُ﴾، فبعد ما يجب الوقف على قوله: ﴿يَوْمَ لَا يَكْفُرُ﴾ وقوله: ﴿يَوْمَ لَا يَكْفُرُ﴾ في حمة مبتدأة؛ لأن الله تعالى جعل اتباع المتشابهات حظ الراسخين، فيكون حظ الزائعين هو التسليم والانقياد، وعند الشافعي لا يوقف على قوله: ﴿يَوْمَ لَا يَكْفُرُ﴾ بل قوله: ﴿يَوْمَ لَا يَكْفُرُ﴾ معطوف على الله،

فصل فيما يُترك به حقائق الألفاظ:

وما يترك به حقيقة اللفظ خمسة أنواع:

أحدها: **دلالة العرف**؛ وذلك لأن ثبوت الأحكام بالألفاظ إنما كان لدلالة اللفظ على المعنى المراد للمتكلم، فإذا كان المعنى متعارفاً بين الناس، كان ذلك المعنى المتعارف دليلاً على أنه هو المراد به ظاهراً، فيترتب عليه الحكم.

مثاله: لو حَلَفَ "لا يشترى رأساً" فهو على ما **تعارفه الناس**، فلا يَحْنَثُ برأس العصفور والحمامة. وكذلك لو حَلَفَ "لا يأكلُ بيضاً" كان ذلك على المتعارف، فلا يَحْنَثُ بتناول بيض ^{بأكمله} العصفور والحمامة.

وبهذا ظهر أن ترك الحقيقة لا يُوجب المصير إلى المجاز،

= والوقف غير لازم، ويقولون: حال مه، فيكون المعنى: **رأس سحور في نعمه**. أقول: وهذا راع لفظي؛ لأن من قال: يعلم الراسحون تأويله يريدون يعلمون تأويله الظني، ومن قال: لا يعلم الراسحون تأويله يريدون لا يعلمون الحق الذي يجب أن يعتقد عنيه، قال ابن السمعاني: لم يذهب إلى الوقف على **في نعمه** إلا شذمة قليلة، وأما الأكثر من الصحابة والتابعين ومن بعدهم فذهبوا إلى الوقف على الله، وهو أصح الروايتين عن ابن عباس **رضي الله عنه** كذا في بعض الحواشي.

فيما يُترك به الخ: هذا شروع في بيان ترك حقائق الألفاظ، ولا يلزم من ترك حقائق الألفاظ إرادة المجاز بل جاز إرادة الحقيقة القاصرة. **دلالة العرف:** والمراد بالعرف: العرف في استعمال الألفاظ وتمهم المعاني منها لا العرف من حيث التعامل؛ لما عرف أن العرف العملي لا اعتبار لها كذا في "المعدن". **ما تعارفه الناس الخ:** من الرأس وهو ما يكبس في التباير ويباع مشوياً، وهو رأس البقر والعم عند أبي حنيفة **رضي الله عنه** كذا في "المعدن".

وبهذا ظهر الخ: هذا بيان قاعدة مستفادة من المسألتين المقولتين، وهي: أنه إذا تركت الحقيقة لا يتعين المجاز مراداً، بل جاز أن يراد به الحقيقة القاصرة؛ لأنها واسطة بين الحقيقة الكاملة والمجاز.

بل جاز أن تُثبت به الحقيقة القاصرة. ومثاله: تقييد العامّ ببعض.

وكذلك لو نذر حجاً أو مشياً إلى بيت الله تعالى، أو أن يضرب بثوبه حطيم الكعبة، يلزمه الحجُّ بأفعال معلومة لوجود العرف.

والثاني: قد تُترك الحقيقة بدلالة في نفس الكلام.

مثاله: إذا قال: "كل مملوك لي فهو حرٌّ" لم يعتق مكاتبوه، ولا من أُعتق بعضه،

الحقيقة القاصرة الخ وهي أن يراد به بعض أفراد الحقيقة كإرادة رأس البقر والغنم من لفظ الرأس، وكذلك إرادة بيض الدجاجة والأور من لفظ البيض، فإن اللفظ يطلق على ما أريد به حقيقة لكنه لا مطلقاً؛ إذ الإطلاق كمال في تناول موجه فإذا ذهب الإطلاق كان قاصراً.

بالمعنى أي تخصيصه به، فالعام إذا قيد بالمعنى انتقل من موضوعه الأصلي وهو الكل إلى غيره وهو البعض، وصار شبيهاً بالجار، كذلك الحقيقة إذا أخرج بعض أفرادها صارت شبيهة بالجار، وسميت الحقيقة القاصرة. [حاشية الشيخ أكرم الدوي: ص ٧٣] ومنه تقييد المطلق بالقيد، فالجح وإن كان حقيقة في مطلق العلية أو القصد لغة، فهو في العرف الشرعي صار حقيقة كاملة بحسب الشرع، أو قاصرة بحسب اللغة في القصد المحصوص بأفعال معومة من الوقوف، والطواف مع شرطية الإحرام، وكذلك ضرب الحطيم بثوبه وإن كان حقيقة لغة في مطلق صبره نحو كان، فقد صار في العرف العام معروفاً متعارفاً في فعل الحج، وكذلك المشي إلى بيت الله مطلق في مثبته إليها أي: الكعبة، ولو بإرادة ريارتها أو لعمره والتجارة وغيرها فهو في العرف جاء مستعملاً في إرادة الحج.

حطيم الكعبة وهو موضوع فيه الميزاب، وسمي به؛ لأنه حطيم من الكعبة، أي: من البيت أي: كسره. [عمدة الحواشي: ص ٥٩] لوجود العرف فإن الناس يريدون به التزام الحج وإن كان معناه اللعوي لا يقتضي لزوم الحج، فاللفظ العام لما أريد به الخاص فكان حقيقة قاصرة لا محاراً كذا في "المعدن"

لم معنى الخ لأن الحقيقة المتروكة في المكاتب ومعتق البعض كإحجار فلا يصير مراداً باللفظ إلا بالية كذا في "الفصول". مكاتبوه والمكاتب عبد أو أمة كاتبه مولاه على مال شرط عليه وقل العبد ذلك المال. [عمدة الحواشي: ص ٥٩]

إلا إذا نوى دخولهم؛ لأن لفظ المملوك مطلقٌ يتناول المملوك من كل وجه، والمكاتبُ ليس بمملوكٍ من كل وجه، ولهذا لم يَجْزُ تصرفه فيه، ولا يحلُّ له وطءُ المكاتبَةِ، ولو تزوجَ المكاتبُ بنتَ مولاه، ثم مات المولى، وورثته البنتُ لم يفسد النكاحُ. وإذا لم يكن مملوكاً من كل وجه لا يدخل تحت لفظ المملوك المطلق. وهذا بخلاف المدبر وأُمّ الولد؛ فإن الملكَ فيهما كاملٌ، ولذا حلَّ وطءُ المدبرة وأُمّ الولد، وإنما النقصانُ في الرّق من حيث أنه يزول بالموت لا محالة.

ألا إذا نوى إلخ أي لما كانت الحقيقة وهي كل ما فيه ملك ولو توجه بالقيام بمبدء الاشتقاق به مهجورة بل أريد بالقيام وصف الكمال من دلالة إطلاق الكلام بقيام المبدء التام لا يرد إلا المملوك الكامل ههنا، إلا إذا نوى دخول الناقص أيضاً؛ لأنها حينئذ بمنزلة انحاز أو الكاية يحتاج فيه إلى الية والقصد إلى إدخال كل ما فيه ملك ولو بحوماً، وتعميم الكية بلا لحاظ خصوص الكمال فيعتق المكاتب أيضاً، لكن لا يصح قضاء إخراج المدبر وأُمّ الولد؛ لأنه لا دلالة للفظ عليه وفيه تخفيف له أيضاً، وفي إدخال المكاتب تشديد على نفسه، وفي اللفظ أيضاً دلالة، فيعتبر قضاء أيضاً كذا في "المفصول". لم يَجْزُ تصرفه فيه أي في المكاتب في البيع والهبة ولو كان مملوكاً من كل وجه لحار تصرفه فيه، ومعتق البعض كالمكاتب عند الإمام الأعظم - ولو تزوج إلخ تبريع على السابق أي عدم كون المكاتب مملوكاً له ملكاً تاماً، فإذا تزوج بنت مولاه ثم مات مولاه وورثت زوجها المكاتب لأبيها وملكته بحكم الإرث لم يفسد نكاحها معه وإن كان القياس يقتضي فساد؛ لأن الروجة إذا ملكت زوجها بطل النكاح، وكذا العكس، لكنها لما لم تكن ملكاً تاماً وهو الموجب للفساد لم يفسد نكاحها.

لم يفسد النكاح ولو كان المكاتب مملوكاً من كل وجه لفسد النكاح؛ لأن أحد الزوجين إذا ملك الآخر فسد النكاح كذا في "المعدن". لا يدخل إلخ: لأن الثابت من وجه دون وجه لا يكون ثابتاً على الإطلاق، وكذا معتق البعض؛ لأنه كالمكاتب عند أبي حنيفة كذا في "المعدن".

المدبر وأُمّ الولد المدبر: وهو العبد الذي علق سيده عتقه بموته، فيعتق بعد موت سيده. وأُمّ الولد: وهي الأمة التي ولد لها من سيدها، فتعتق بعد موت سيدها. [حاشية الشيخ أكرم اندوي: ص ٧٤]

وإنما المفصل إلخ جواب سؤال مقدر تقريره: لما كان الملك كاملاً يصح التحرير بهما عن الكفارة مع أنه لا يصح بهما؛ لأن التدبير والاستيلاء وتصرفات لارمة لا تقبل الفسخ بحال، فكان الفرق بينهما ناقصاً، فلا يصح أن يقع الكفارة. لا محالة وكان كل واحد منهما مملوكاً من كل وجه فيدخلان تحت قوله: "كل مملوك لي فهو حر". [عمدة الحواشي: ص ٦٠]

وعلى هذا قلنا: إذا أعتق المكاتب عن كفارة يمينه أو ظاهره جاز، ولا يجوزُ فيهما إعتاق المدبرِ وأمّ الولد؛ لأن الواجب هو التحرير، وهو إثبات الحرية بإزالة الرق، فإذا كان الرق في المكاتب كاملاً كان تحريره تحريراً من جميع الوجوه، وفي المدبر وأمّ الولد لما كان الرق ناقصاً لا يكون التحريرُ تحريراً من كل الوجوه.

والثالث: قد تُترك الحقيقة بدلالة سياق الكلام، قال في "السير الكبير": إذا قال المسلم للحريّ: "إنزل"، فنزل كان آمناً ولو قال: "إنزل إن كنت رجلاً" فنزل لا يكون آمناً، ولو قال الحريّ: "الأمان الأمان"، فقال المسلم: "الأمان الأمان" كان آمناً، ولو قال: "الأمان ستعلم ما تلقى غداً، أو لا تعجل حتى ترى" فنزل لا يكون آمناً.

وعلى هذا: أي عني أن الفرق المذكور بين المكاتب والمدبر وأمّ الولد من أن نقصان فيها في الرق دون المكاتب. بإزالة الرق وهو في النعة: الضعيف، ومنه رقة القلب وثوب رقيق، وفي الشرع: عجز حكمي يجمع كونه أهلاً لبعض الأحكام كالشهادة والقضاء والولاية تُست في الكفار جزاء للكفر. كاملاً لعدم لروم سبه وهو الكتابة؛ لكونها محتملة للفسخ ومرتدداً بالعجز. [عمدة الحواشي: ص ٦٠]

لا يكون التحرير إلخ: حاصله: أن التحرير ينتهي على إزالة الرق فإذا كان الرق كاملاً كان التحرير كاملاً، وإذا كان الرق ناقصاً كان التحرير ناقصاً. والرق في المكاتب كامل، فتحقق التحرير الكامل، فبقي تحريره عن الكفارة، وفي المدبر وأمّ الولد ناقص، فلا يتحقق التحرير الكامل، فلا يقع تحريره عن الكفارة فحفظه كذا في 'الشرح'.

من كل الوجوه فلا يناوله التحرير المذكور في النص؛ لأنه مطلق، والتحرير الثابت فيهما تحرير من وجه دون وجه، فلا يكون تحريراً مطلقاً، فلا يصح تحريره عن الكفارة كذا في 'الشرح'. السير الكبير كتاب في فروع الحنفية للإمام الرباعي محمد بن الحسن الشيباني. وهو من كتب ظاهر الرواية. [الشافعي: ص ١٠٦]

إن كنت رجلاً إلخ: فهذا التعيين قرية على أنه لم يرد إحارة السزول وإباحته حتى يعد آمناً؛ وذلك لأنه من الظاهر أنه لم يرد تعليقه بنزوله؛ لأن كونه رجلاً طاهر، فإرادته كمال الرجولية في الحرّة والنهوض والتشجع والجلادة، فيرجع الأمر إلى التوبيخ والتفريع في العرف أي لو أنك له جرأة فأنزل وأنتي حتى أظهر لك قوتي ومصارعتي ومقابلتي، ومن هذا الجنس قوله في جوابه: الأمان إلخ كذا في 'الفصول'. ستعلم ما إلخ لأن معناه في العرف ستعلم ما يصيبك من محاربتني ولا تعجل في الأمر الذي أنت فيه بل اصبر حتى ترى الآن شجاعتي وقنالي معك، فصار الكلام للتوبيخ مجازاً كذا في 'المعدن'.

ولو قال: "اشتر لي جارية لتخدمني"، فاشترى العَمِيَاءُ أو الشَّلَاءُ لا يجوز، ولو قال: "اشتر لي جارية حتى أَطَاهَا" فاشترى أخته من الرضاع لا يكون عن الموكِّلِ.

وعلى هذا قلنا: في قوله **﴿لَقَدْ﴾**: "إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي طَعَامٍ أَحَدَكُمْ فَأَمَقْلُوهُ ثُمَّ انْقُلُوهُ، فَإِنْ فِي إِحْدَى جَنَاحَيْهِ دَاءٌ وَفِي الْآخَرَى دَوَاءٌ، وَإِنَّهُ لَيَقْدُمُ الدَّاءُ عَلَى الدَّوَاءِ". *
أخارية
أي أخرجه من الطعام
الذباب

لا يكون **إِذَا** لأن حقيقة الكلام وهي الإطلاق متروكة السياق؛ لأنه علم بقوله: "لتخدمي حتى أطاها" بأن مراده شراء جارية تصلح لخدمة وجارية تحل له الوطاء، فصار المطلق مقيداً بدلالة سياق الكلام كذا في "المعدن". **إِذَا وَقَعَ** **إِذَا** رواه البخاري في الطب وبدأ الخلق عن أبي هريرة **﴿ع﴾** أن رسول الله **﴿ص﴾** قال: "إذا وقع الذباب في إماء أحدكم فليعمسه كله، ثم ليطرحه، فإن في إحدى جناحيه شفاء وفي الأخرى داء الحديث. ولا خلاف في هذه المسألة أي: طهارة ما وقع فيه لأحد من العلماء إلا عند الشافعي في أحد قوله نحاسة ورجحه الروياني والمحاملي في "المقنع"، لكن الطهارة أصح عند جمهور أصحابه، وقال النووي **﴿ع﴾** قوله الآخر ليس بشيء، والصواب هو الطهارة، وهو قول جمهور العلماء والفقهاء.

فَأَمَقْلُوهُ: فإن حقيقة قوله: فأمقلوه هي: وجوب المقل قضيته للأمر، لكن تركت حقيقته بسياق الكلام وهو قوله: "فإن في إحدى جناحيه داء وفي الأخرى دواء؛ لأنه دل على أن المقل لدفع الأذى عنا لا لأمر تعبدى حقاً للشرع. فلا يكون للإيجاب؛ لأنه لنا لا علياً؛ لأن المقصود من الأمر إنما هو الابتلاء والامتحان، وذلك لا يحصل في طلب ما فيه نفعة العباد، وفيه إشكال؛ لأن كونه نفعاً لا ينافي الإيجاب والالتزام به؛ لأنه جاز أن يكلف الله تعالى عبده بما فيه نفع العبد اصلاً ببدنه، ألا ترى إلى قوله تعالى: **﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ كَفَرْنَا بِهِ أَلَسْ بِاتَّبَاعِكُمْ إِلَى التَّهْنُكَةِ﴾** الآية، ولهذا قلنا: إن الأكل فوق الشيع حرام، وأمثاله كثيرة كذا في الشرح. **وَإِنَّهُ لَيَقْدُمُ** **إِذَا**: أي ريشاً فيه داء على ريش الدواء، قال العلماء: معنى الداء في أحد جناحيه الكبر والترفع عن استباحة ما أباحه الشارع، فإن الشرع أباح الطعام بموت ما ليس له دم سائل، والإنسان إذا استبعد ذلك ترفعاً ورمي به كبراً فقد أضاع نعم الله تعالى أثم إذا غمس كره النفس على استباحة ما أباحه الشارع، فيكون قاهراً أي غالباً على هواها أثم القهر.

* أخرجه البخاري في باب إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه، رقم: ٣١٤٢، وباب إذا وقع الذباب في الإناء رقم: ٥٤٤٥، وأبو داود في باب الذباب يقع في الطعام، رقم: ٣٨٤٤، عن أبي هريرة **﴿ع﴾**، والنسائي في باب الذباب يقع في الإناء، رقم: ٤٢٦٢، عن أبي سعيد الخدري، وابن ماجه في باب يقع الذباب في الإناء رقم: ٣٥٠٥، وأحمد في "مسنده" رقم: ٧١٤١، عن أبي هريرة **﴿ع﴾**.

دلّ سياق الكلام على أن المقلّ لدفع الأذى عنّا لا لأمرٍ تعبديٍّ حقاً للشرع فلا يكون للإيجاب، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ عقيب قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ﴾ يدلُّ على أن ذكر الأصناف لقطع طمعهم من الصدقات بيان المصارف لها، فلا يتوقّف الخروج عن العهدة على الأداء إلى الكل. أي عهدة أداء الصدقة

والرابع: قد تترك الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم.

مثاله: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾؛ وذلك لأن الله تعالى حكيم،

فلا يكون للإيجاب الذي هو حقيقة الأمر بل هو أمر شفقة ورحمة؛ لأن منفعة عائدة، إليها فيكون نظراً في حقنا لا في حق الشرع كذا في 'المعدن'. **عقب إلح** فالوقوع عقيبهِ وتعقيبهِ تمرّيعه قرينة على أن المراد أن المصارف هي هذه الأصناف إليهم كان لا تلك المفاقون الطامعون في الصدقات، فالمراد بيان أصنافهم في صلوح المصرفية لا بيان الاستحقاق كما يقال: 'الخلافة لقريش، والسقاية لبني هاشم'، واستدل له صاحب 'الهداية' بالإضافة من أنّها لبيان أهمّ مصارف لا للاستحقاق، وهذا لما عرف أن الزكاة حق الله تعالى، وبعلة الفقر صاروا مصارف، فلا يزال باختلاف جهاته إلح.

يدل على إلح فإنه وإن كان حقيقة الآية وجوب الصرف إليهم وإلى الثلاثة من كل صنف كما ذهب إليه الشافعي. **إضافة الصدقة إليهم** بلام الاستحقاق وهم المذكورون بواو الجمع، فكانت الصدقة خميعهم بكنه تركت حقيقة بدلالة سياق الكلام، وهو قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ﴾ أي من الصدقات بمقتضى طبائعهم **مِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ** فإن هذه الآية إلى آخرها يدل على ذكر الأصناف بقطع طمعهم من الصدقات بيان المصارف لنا، فم يمكن الصرف إلى جميعهم مقصوداً بذكرهم، فلما لم يكن ذلك مقصوداً به لم يكن الصرف واجباً إلى جميعهم، محازاً أن يقتصر على صنف واحد فافهم كذا في 'الفصول' و'المعدن'. **بدلالة من قبل المتكلم** وشأنه مطلقاً أو في حال امتكته مطلقاً، أو مع معاضدة القرائن الحالية كما في يمين، وكمسألة التعدي من وقوع الطلب أو إرادة الخروج كذا في 'الفصول'.

فمن شاء إلح أعلم أنه يظهر لك بعد التعمق والنظر في أمثال هذا المثال أن هذه الأقسام والأشياء لترك الحقيقة قد تتداخل وتجتمع بعضها مع بعض في كثير من الأمثلة كهذا المثال؛ فإنه يصلح أن يقال: إنه تركت فيه الحقيقة أي: الإباحة للكفر المفهومة من الأمر أو وجوبه أو نذبه بدلالة العرف والاستعمال.

والكفر قبيحٌ، والحكيم لا يأمر به، فُترك دلالة اللفظ على الأمر بحكمة الأمر.
وعلى هذا قلنا: إذا وكل بشراء اللحم، فإن كان مسافراً نزل على الطريق، فهو على المطبوخ أو على المشوي، وإن كان صاحب منزلٍ، فهو على النيء، ومن هذا النوع عَيْنُ الفور.

مثاله: إذا قال: "تعال تغدّ معي"، فقال: "والله لا أتغدّي"، ينصرف ذلك إلى الغداء المدعو إليه، حتى لو تغدّي بعد ذلك في منزله معه، أو مع غيره في ذلك اليوم لا يحنث.
وكذا إذا قامت المرأة تريد الخروج فقال الزوج: "إن خرجتِ فأنت كذا" ^{عن الدار}

والكفر قبيحٌ: والسدي يدل على أن الكفر قبيح لا يأمر به الله عز وجل على سبيل الإيجاب قوله تعالى: ﴿لَا يَرْضَىٰ مَعَدَّةُ كُفْرٍ﴾ [الشافي: ص ١٠٧] على الأمر. أي عني حقيقة الأمر، وهي فرضية المأمور به أعني الكفر أو التخيير من الإيمان والكفر. [عمدة الحواشي: ص ٦٣]

بحكمة الأمر. على صيغة الفاعل، ويحمل الأمر على التوبيخ؛ لأنه صده لما ذكرنا أن الأمر لإتيان المأمور به والتوبيخ لإعدامه كذا في "المعدن". وعلى هذا: أي على أن الحقيقة قد تترك بدلالة معنى يرجع إلى التكلم كذا في "المعدن". فهو على النيء: أي على غير المطبوخ، فإن حقيقة هذا التوكيل شراء مطلق اللحم في الصورتين، لكن ترك إطلاقها فيهما بدلالة حاله، وهو أنه إذا نزل على الطريق، فحاله يدل على أنه يطلب اللحم ليتغذي به فيصرف ذلك إلى منهيا للأكل حتى لو اشترى النيء يكون مشترياً لنفسه لا لمؤكل، وإذا نزل في منزل فحاله يدل على أنه يطلب اللحم لطبخ ويتحذه طعاماً، وذلك حاصل في النيء كذا في "المعدن".

عَيْنُ الفور وهذا النوع من اليمين سبق به أبو حنيفة رحمته، وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله: "لا أفعل كذا"، ومؤقتة، كقوله: "لا أفعل اليوم"، فأخرج أبو حنيفة قسماً ثالثاً، وهو ما يكون مؤبداً لفظاً ومؤقتاً معنى، وأخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا إلى نصره إنسان فحلفا أن لا يصراه، ثم نصره بعد ذلك، ولم يحثا. [حاشية الشيخ أكرم الندوي: ص ٧٨] وإنما سميت هذا الاسم؛ لأن الفور هو مصدر من فارت القدر إذا غلت ثم استعيرت للسرعة، ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها، يقال: جاء فلان من فوره أي: من ساعته، ويسمى الفقهاء مثل هذا اليمين عَيْنُ الفور؛ لأنها تقع على الحال والساعة، فسميت بها، وقيل: لأنها تصدر من فوران الغضب كذا في "المعدن".

كان الحكمُ مقصوراً على الحال حتى لو خَرَجَتْ بعد ذلك لا يَحْنُثُ.

والخامسُ: وقد تترك الحقيقة بدلالة محلّ الكلام بأن كان المحل لا يقبل حقيقة اللفظ.

ومثاله: انعقاد نكاح الحرة بلفظ البيع، والهبة، والتمليك، والصّدقة، وقوله لعبدِه وهو

معروف النسب من غيره: "هذا ابني" وكذا إذا قال لعبدِه وهو أكبرُ سنّاً من المولى:

"هذا ابني" كان مجازاً عن العتق عند أبي حنيفة رحمته خلافاً لهما، بناءً على ما ذكرنا أن

المجاز خَلَفٌ عن الحقيقة في حق اللفظ عنده وفي حق الحكم عندهما.

كان الحكمُ مقصوراً إلخ لأن الساعث على المع من الخروج غضب آثاره فيه ما أرادت من الخروج بين يديه، فقيد قوله: إن خرجت إلخ بذلك الخروج كذا في "الفصول".

بدلالة محلّ الكلام: أي بدلالة ما وقع فيه الكلام وما يتعلق به بأن لا يكون صالحاً للمعنى الحقيقي إما

للزوم الكذب فيمن هو معصوم عنه، أو لوجه آخر فإذا لم يقبل المحل المعنى الحقيقي، فيصار إلى المجاز لا محالة

كقوله ١: "إنما الأعمال بالنيات" فإن معناه الحقيقي أن لا توجد أعمال اجوارح إلا بالنية وهو كذب؛ لأن

أكثر ما يقع العمل منا في وقت حلو الذهن عن النية، فلا بد أن يحمل على المجاز أي: ثواب الأعمال أو حكم

الأعمال بالنيات، فإن قدر الثواب فظاهر أنه لا يدل على أن جوارح الأعمال في الدنيا موقوف على النية، وإن قدر

الحكم فهو نوعان: دنيوي كالصحة، وأخروي كالثواب والعقاب، والأخروي مراد بالاحكام يساوي بين

الشافعي رحمته، فلا يجوز أن يراد الدنيوي أيضاً أما عنده؛ فلائنه يلزم عموم المجاز، وأما عندها؛ فلائنه يلزم عموم

المشترك، فلا يدل على أن جوارح العمل موقوف على النية، فلا تكون النية فرضاً في الوصوء فتذكر.

مثاله إلخ. أي إذا قال الحرة: "بعت نفسي منك" صار مجازاً عن الكاح؛ لأن حقيقة الكلام أعني تمليك الرقبة لا

يحتمله الحرة، فترك إلى المجاز، وكذلك قوله لعبدِه المعروف النسب من غيره، أو الأكبر سناً منه: "هذا ابني"؛ لأن

العبد الثابت النسب من زيد لا يحتمل أن يكون من عمره مثلاً، وكذا الأكبر سناً لا يحتمل أن يكون ابناً للأصغر

سنّاً، فترك حقيقة اللفظ كذا في "الشرح". وقوله لعبدِه إلخ. إنما أورد هذا ليمهم أن المراد بعدم القابلية في المحل

بحقيقة الكلام أعم من أن يكون عقلياً أو شرعياً.

فصل في متعلقات النصوص:

نعني بها عبارة النص وإشارته ودلالته واقتضائه.

فأما عبارة النص^{المتعلقات}: فهو ما سيق الكلام لأجله وأريد به قصداً^{الحكم}.

وأما إشارة النص فهي ما ثبت بنظم النص^{الحكم} من غير زيادة، وهو غير ظاهر من كل^{من المطوق} وجه، ولا سيق الكلام لأجله.

مثاله: في قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ﴾ الآية؛ فإنه سيق

فصل: لما فرع من بيان وجوه البيان بذلك النظم شرع في بيان وجوه الإشكال بذلك النظم. [عمدة الخواشي: ص ٦٥]
متعلقات النصوص أي ما يتعلق به النصوص من المعاني الصريحة المطابقة أو التضمنية، والمعاني الغير الصريحة الضمنية والالتزامية، وبالجملة هذه أنحاء مفاهيم النص ووجوهها، وكما في أنحاء ووجوه بحسب الدلالة والفهم صراحة أو ضمناً أو لزوماً كذلك هي أنحاء الوقوف على المراد، ووجوه التمسك والاستدلال قوة وضعفاً، لكن لها قطعية، وإنما الترتيب فيما بيما بإضافة بعضها إلى بعض قوة وضعفاً كما في الظاهر والنص والمفسر والحكم قطعية ومرتبة متميزة علواً وسفلاً، فقله: "متعلقات" يحجر بالفتح والكسر أي: ما يتعلق بالنصوص على طرق الوقوف عليها ووجوه صراحتها وإشارتها وكايتها كذا في "حصول الخواشي"

عباره النص العارة لغة: تفسير الرؤيا، في الاصطلاح هو كما ذكره المصنف . والاستدلال بعبارة النص هو الاستدلال بعين النص؛ لأن الثابت بعين النص ما أوجبه نفس الكلام وسياقه مع حصول النقصود الأصلي. ومعنى

كلمة "النص": يطلق اسم النص على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة. [الشافي: ص ١١٤]

سيق الكلام لأجله نظراً إلى جانب اللفظ، وقوله: "أريد به قصداً" إلى جانب المعنى للتأكيد فلا استدراك. **وأريد به قصداً** عطفت تفسيري لقوله: سيق الكلام لأجله أي: أريد ذلك الحكم بذلك الكلام من حيث القصد، فخرج به والإشارة. **ما ثبت بنظم** أي حكم ثبت بنظم النص احترق بقوله: "بنظم النص" عن الثابت بدلالة النص، فإنه ثابت بمعنى النص. **من غير زيادة** احترق به عن التاكت باقتضاء النص؛ فإنه ثابت بزيادة التقدير في اللفظ كذا في "المعدن".

غير ظاهر أي فيه إيماء إلى وجه التسمية أي: إنما سمي بإشارة؛ لأنه ليس بظاهر من كل وجه لعدم السوق وتوضيح التعريف وإن لم يكن محتاجاً إليه يعني أنه ظاهر من وجهه ن وجه كما إذا رأى =

المباشرة إلى الصبح أن يكون الجزء الأول من النهار مع وجود الجنب، والإمساك في ذلك الجزء صومٌ أمر العبد بإتمامه، فكان هذا إشارة إلى أن الجنب لا تنافي الصوم، ولزم من ذلك أن المضمضة والاستنشاق لا يُنافي بقاء الصوم.

ويتفرع منه: أن من ذاق شيئاً بفيه لم يفسد صومه، فإنه لو كان الماء مالحاً يجد طعمه ولم يتجاوز حلقه عند المضمضة لا يفسد به الصوم، ماء المالح

مع وجود أحاده ^١ لأن كل جزء من أجزاء الليل وقت إباحة الروث، وحل الجماع والغسل لا يمكن إلا بعد الفراغ عنه، والآل اللاحق بفراغه لا يمكن فيه الغسل أيضاً؛ لأنه أمر تدريجي رمالي لا آني، بل له مقدمات تتقدمه من ثياب أسابه، فذلك الآن أن من الصبح ومن رماح الصوم، ويكون فيه جساً لا بحالة، فهذه الضرورة ثبت عدم منافاة الجنب للصوم، دليل قولنا: ما رواه الترمذي وصححه عن عائشة وأم سلمة مرفوعاً: كان يدركه الفجر وهو جنب من أهله، ثم يعتسل، فيصوم، قال: والعمل على هذا أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ^ص وغيرهم، وهو قول سفيان والشافعي وأحمد وإسحق ^ص انتهى، ثم علم أن الآية نص في إباحة المباشرة والأكل والشرب إلى ظهور انفجار الفجر وهو أول جزء الصوم، ومن ضرورته: تحقق الصوم من أوله مع وجود الجنب؛ لأنه لا واسطة أصلاً بين آخر جزء من وقت الإباحة وبين أول جزء وقت الصوم يتمكن فيها من الاعتسال كذا في "الفصول".

بإتمامه حاصل المقام: أن الأمر بإتمام الشيء مقتضى لسابقة وجود الانتداء في ذلك الشيء، فيكون الأمر بإتمام الصيام مقتضياً لسبق انتداء الصوم فكما أن الأمر يوجب الإتمام يفهم منه وجود نفس الصوم؛ إذ لا يصح الأمر بإتمام المعدوم الأصلي كذا في بعض الحواشي.

إشارة قاطعة موحية لحصول اليقين وإن كانت غامضة بحسب الفهم حيث لا يتبادر إليه بالذهاء عند مجرد سماع الآية. لا ساق الصوم لأنها لو كانت منافية للصوم لا يحصل الصوم في أول النهار وقد حصل، فلا تكون منافية له؛ لأن الشيء لا يحصل مع وجود المنافي كذا في "المعدن".

لا ساق نفاء الصوم لأن الجنب لما تحقق مع الصوم ولاند من رفعها (أي الجنبية) للصلاة وغيرها كسجدة التلاوة، وصلاة الخنارة، ودخول المسجد، وهي لا ترتفع بدون المضمضة والاستنشاق، الدين من أركان الغسل علم أنهما لا ينافيان الصوم كغسل سائر الأعضاء كذا في بعض الحواشي.

وعَلِمَ منه أي: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ﴾ حُكْمُ الْإِحْتِلَامِ، وَالِاحْتِجَامِ، وَالْإِدْهَانِ؛
لأن الكتاب لما سَمَّى الإِمْسَاكَ الْإِزْمَ بِوَاسِطَةِ الْإِنْتِهَاءِ عَنِ الْأَشْيَاءِ الثَّلَاثَةِ الْمَذْكُورَةِ فِي أَوَّلِ
الصَّبْحِ صَوْمًا عَلِمَ أَنَّ رَكْنَ الصَّوْمِ يَتِمُّ بِالْإِنْتِهَاءِ عَنِ الْأَشْيَاءِ الثَّلَاثَةِ.

وعلى هذا يُخَرَّجُ الْحُكْمُ فِي مَسْأَلَةِ التَّيْبِيتِ، فَإِنْ قَصِدَ الْإِتْيَانُ بِالْمَأْمُورِ بِهِ إِنَّمَا يَلْزَمُهُ عِنْدَ
تَوَجُّهِ الْأَمْرِ، وَالْأَمْرُ إِنَّمَا يَتَوَجَّهُ بَعْدَ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ﴾
إِلَى اللَّيْلِ. ^{أدناه وهو الصوم} ^{النية في الليل} ^{والمأمور}

وَأَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ: فَهِيَ مَا عَلِمَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ لُغَةً لَا اجْتِهَادًا وَلَا اسْتِنْبَاطًا.

عَلِمَ مِنْهُ الْحُكْمُ: أَمَّا الْإِحْتِلَامُ فَلَا يَفْطُرُ الصَّوْمَ؛ لِأَنَّهُ قَدْ عُرِفَتْ أَنَّ الْحَاجَةَ مِنَ الْأَهْلِ وَهِيَ اخْتِيَارِيَّةٌ لَمْ تَنَافِ الصَّوْمَ،
فَالْحَاجَةُ بِالْإِحْتِلَامِ بِالطَّرِيقِ الْأَوَّلِ بَلْ فِيهِ الضَّرُورَةُ أَشَدُّ بِسَبَبِ الْيَوْمِ، وَمَا رَوَى عَنْهُ ^{١٦} "أَفْطَرَ الْحَاجِمُ
وَالْمَحْجُومُ؛ فَتَأْوِيهِ: أَتَمَّا قَرِيبًا بِالْإِفْطَارِ الْمَحْجُومِ سَبَبُ خُرُوجِ الدَّمِ الْمَوْرَثِ لِلضَّعْفِ، وَالْحَاجِمِ بِسَبَبِ أَنَّهُ لَا يَأْمَنُ
مِنْ دُخُولِ شَيْءٍ فِي جَوْفِهِ كَذَا فِي "الْحَصُولِ". فِي مَسْأَلَةِ التَّسْبِ: وَهِيَ أَنَّ صَوْمَ رَمَضَانَ هَلْ تَشْتَرِطُ فِيهِ التَّيْبِيتُ
أَيُّ: النِّيَّةِ مِنَ اللَّيْلِ أَمْ لَا، فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ ^{١٧} يَشْتَرِطُ؛ لِقَوْلِهِ: "لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يَبْوَ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ"، وَعِنْدَ
أَصْحَابِنَا لَا يَشْتَرِطُ، بَلْ يَتَأَدَّى بَيْنَهُ قَبْلَ الرِّوَالِ؛ وَهَذَا لِأَنَّ النِّيَّةَ هِيَ الْفَصْدُ، فَلَوْ قُلْنَا: إِنَّهُ لَا يَحُورُ مِنَ اللَّيْلِ كَمَا
قَالَ الشَّافِعِيُّ ^{١٨} لَأَدَّى إِلَى سَحِّ الْكِتَابِ نَحْوِ الْوَاحِدِ، فَقُلْنَا بِالْجَوَارِ فِيهِمَا عَمَلًا بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ جَمِيعًا.
ثُمَّ أَسْوَأُ الصَّامِ الْحُكْمُ وَمَحْصُولُهُ: أَنَّ النِّيَّةَ لَعَلَّةٌ: هِيَ الْقَصْدُ، وَقَصْدُ إِتْيَانِ الْمَأْمُورِ بِهِ لَا يَكُونُ إِلَّا إِذَا يَوْجَدُ الطَّلَبُ،
وَالْخُطَابُ لِإِتْيَانِ الْمَأْمُورِ بِهِ، وَخُطَابُ إِنَّمَا يَتَوَجَّهُ فِي الصَّوْمِ بَعْدَ اخْرَءِ الْأَوَّلِ، فَلَا يَرْمِ تَقْدِمُ النِّيَّةُ عَلَيْهِ مِنَ اللَّيْلِ
كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ ^{١٩} إِلَى اللَّيْلِ الْحُكْمُ: فَإِنْ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ﴾ أَمْرٌ لِإِتْمَامِ الصِّيَامِ،
وَالْإِتْمَامُ لَا يَكُونُ إِلَّا بَعْدَ الشَّرْعِ.

لَعَلَّةٌ: تَمَيِّزٌ عَنِ السُّنَّةِ فِي قَوْلِهِ: عَلِمَ أَيُّ: عَلِمَ ذَلِكَ مِنْ حَيْثُ اللَّعَلَّةُ أَيُّ: يَعْرِفُ الْمَعْنَى الْمَوْثَرُ مِنْ هُوَ عَارِفٌ بِلُغَةٍ
الْعَرَبِ، سِوَاءَ كَانَتْ فِقْهًا أَوْ عَمِلَ فِقْهًا، وَيُخْرَجُ بِهِ الْاِقْتِصَاءُ، وَالْمَحْذُوفُ، لِأَمَّا ثَانَتَانِ شَرْعًا أَوْ عَقْلًا، وَقَوْلُهُ: "لَا
اجْتِهَادًا" تَأْكِيدٌ لِقَوْلِهِ: "لَعَلَّةٌ"، وَفِيهِ رَدٌّ عَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّ دَلَالَةَ النَّصِّ هِيَ الْقِيَاسُ لَكِنِّهِ خَفِيَ وَالدَّلَالَةُ حَلِيٌّ وَكَيْفُ
يَكُونُ هَذَا وَالْقِيَاسُ طَيِّبٌ لَا يَقِفُ عَلَيْهِ إِلَّا الْمُحْتَمَدُ، وَالدَّلَالَةُ قِطْعِيَّةٌ يَعْرِفُهَا كُلُّ مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ، وَأَيْضًا
كَانَتْ هِيَ مَشْرُوعَةٌ قَبْلَ شَرْعِ الْقِيَاسِ وَلَا يَنْكُرُهَا مَنْكَرٌ.

مثاله: في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ وَلَا تَنْهَرُهُمَا﴾، فالعالم بأوضاع اللغة يفهم دلالة النص ^{الأب والأم} ^{القول بالأب} بأول السماع أن تحريم التأنيف لدفع الأذى ^{الأبوس} عنهما.

وحكم هذا النوع: عموم الحكم المنصوص عليه لعموم علته، ولهذا المعنى قلنا: بتحريم الضرب والشتم، والاستخدام عن الأب بسبب الإجارة، والحبس بسبب الدين أو القتل قصاصاً. ^{وكذا الأم} ثم دلالة النص بمنزلة النص، حتى صح إثبات العقوبة بدلالة النص، قال أصحابنا ^{الحدود}:

«فَلَا تَقُلْ لَهُمَا» يعني معناه الموضوع له النهي عن التكلم بأف فقط، وهو ثابت بعبارة النص، ومعناه اللازم الذي هو الإيلاء دلالة النص، وما ثبت منه إلا حرمة الضرب والشتم، والأمثلة الشرعية التي ذكرها القوم مذكورة في المطولات لا يسعها هذا المختصر.

لدفع الأذى لأن سوق الكلام لبيان احترامهما والإحسان إليهما، ثم تعدى حكم التأنيف وهو الحرمة إلى الضرب والشتم بعلّة الأذى، فكان حرمة الضرب والشتم مشتتاً بدلالة النص. وهذا المعنى أي ولأجل أن حكم النص وهو التحريم مثلاً في نص التأنيف يعم بعموم علته يعني في كل شيء يوجد العلة وهي الأذى مثلاً يوجد الحكم وهو التحريم.

أو القتل قصاصاً يعني إذا قتل الابن لا يقتل قصاصاً، وإنما قلنا: بتحريم هذه الأشياء لوجود الأذى في جميع هذه الصور، فيثبت الحكم في غير المنصوص عليه دلالة كذا في "المعدن". **دلالة النص** أي أن الحكم الثابت بدلالة النص بمنزلة الحكم الثالث بالنص أو بإشارته فهو قطعي في دلالته؛ لأن الدلالة تضاف إلى النص لا إلى الرأي والاجتهاد، لذلك كان الحكم الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص اللعوي لا بالمعنى الشرعي للنص، وبهذا اختلفت دلالة النص عن القياس. [الشافعي: ص ١١٨]

حتى صح الخ توصيحه: أن الثابت بدلالة النص بمنزلة الثالث بالنص في إيجاب الحكم به، فيصح إثبات العقوبات بدلالة النص، ومثاله: ما روي أن ماعزاً رى وهو محص، فأمر النبي ^ﷺ برحمه، ورحمه ثابت بالنص ورحمه ما سواه إذا رى وهو محص ثابت بدلالة النص؛ لأنه عرف بالنداهة أنه رى في حالة إحصائه، وهذه العلة يعم غيره، فيرحم كل من رى في حالة إحصائه باقتضاء دلالة النص هذا ملخص الكتب.

بدلالة النص ولو لم تكن قطعية لمسا صح إثبات العقوبات؛ لأن الحدود والقصاص تندرج بالشبهات. [عمدة الحواشي: ص ٦٩]

وجبت الكفارة بالوقاع بالنص وبالأكل والشرب بدلالة النص.

وعلى اعتبار هذا المعنى قيل: يُدار الحكم على تلك العلة.

قال الإمام القاضي أبو زيد: لو أن قومًا يعدّون التأفيف كرامة لا يحرم عليهم تأفيف الأبوين.

وكذلك قلنا في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ﴾ الآية، ولو فرضنا بيعاً لا يمنع العقادين عن السعي إلى الجمعة، بأن كانا في سفينة تجري إلى الجامع لا يكره البيع.

النص هو حديث الأعرابي قال: يا رسول الله هبكت وأهلك، قال: ما ذا صنعت؟ قال: وقعت امرأتي في نهار رمضان متعمداً، فقال: أعتق رقبة، قال: لا أملك إلا رقبتك هذه، قال: قصم شهرين متتابعين، قال: وهل جاني ما جاني إلا من الصوم، قال: أطعم ستين مسكيناً، فقال: لا أجده، فأمره أن يؤتى بعرق من تمر، ويروى بفرق فيه خمسة عشر صاعاً، وقال: فرقها على المساكين، فقال: والله ليس بين لاتي المدينة أحوج مني ومن عيالي، فقال: كل أنت وعيالك يجزئك ولا يعزني أحدك، وهو حديث مشهور رواه الأئمة الستة، والرجل: هو سلمة بن صخر النياضي ذكره ابن أبي شيبة في "مسنده" عن ابن جابر وسلمان بن الحبر، وليس في الكتب الستة لفظه: "أهلك" كذا في "الحصول".

بدلالة النص لأن العلة في الجماع هي اجتناب على الصوم بالفطر، والجماع آلة له، وكذلك الأكل والشرب. [حاشية الشيخ أكرم السوي: ص ٨٥] **انحصار هذا المعنى** أي بقاء على تسرر الدلالة منزلة النص تنفرع الفروع المذكورة. [الشافعي: ص ١١٨] **على تلك العلة** أي يدار الحكم على تلك العلة وجوداً وعدمها يعني يوجد حكم النص عند وجوده ويعدم عند عدمه، وإن كان صورة النص يخالفها يكون المعنى قطعياً.

لا يحرّم سعيهم لا تنافي معنى الأذى مع أن ظاهر النص يحرم التأفيف على العموم، والإطلاق مع كونه قطعياً، لكن لما كان الأصل هو العلة رتب الحكم عليهما، ولا يعتبر ما هو بناء عليها أعني ظاهر النص.

لا يكره السعي أي لا يحرم لا تنافي علة الحرمة وهي الإحلال بالسعي إلى الجمعة، وإذا عرفت هذا أن المقصود الأصلي بالدات من قوله تعالى: هو نفس ترك البيع، بل عدم الخرج في السعي، ودفع ما يجمعه ومنع ما يبدفعه، حكماً بأن المانع في الأصل عن السعي هو المنوع عنه، فلو كان البيع مانعاً منه وإن لم يكن مانعاً كما في صورة السفينة أو المركب الآخر أو تبايعاً ما شين في الطريق من غير تأخير في السعي لم تنع، ولو كان ههنا مانع آخر كعقود أخرى كاهبة والوصية والإجارة أو أشغال أخرى معناها نظراً إلى أصل العقود.

وعلى هذا قلنا: إذا حلف "لا يضرب امرأته" فمَدَّ شَعْرَهَا أو عَضَّهَا، أو خَنَقَهَا يَحْنَثُ إذا كان بوجه الإيلام، ولو وُجد صورة الضرب ومَدَّ الشَّعْر عند الملاعبة دون الإيلام لا يَحْنَث. ومن حَلَفَ "لا يضربُ فلاناً" فَضَرَبَهُ به بعد موته لا يَحْنَث؛ لانعدام ^{عدم لعة} معنى الضرب وهو الإيلام.

وكذا لو حلف "لا يتكلم فلاناً" فكلمه بعد موته لا يَحْنَث؛ لعدم الإفهام. وباعتبار هذا المعنى يقال: إذا حلف "لا يأكلُ لحماً" فَأَكَلَ لَحْمَ السَّمَكِ أو الجَرَادِ لا يَحْنَثُ، ولو أكل لحم الخنزير أو الإنسان يَحْنَثُ؛ لأن العالم بأوَّل السماع يعلم أن الحامل على هذا اليمين إنما هو الاحتراز عما ينشأ من الدم، فيكون الاحتراز عن تناول ^{الساعت} ^{بأوضاع البعة} ^{يراد به} الدمويَّات، فيُدار الحكم على ذلك.

وأما المقتضى: فهو زيادة على النص لا يتحقق معنى النص إلا به كأن النص اقتضاه ^{طبه}

يَحْنَثُ: لأن المعنى المؤثر في ترك ضررها ترك إيلاها فيحسب بالإيلام وإن لم يوجد الضرب، ولا يَحْنَث بضرٍ لا يؤلمها وإد وجدت صورة الضرب كذا في "المعدن". **لعدم الإفهام** المقصود من قوله: لا يتكلم؛ وذلك لأن معنى الأيمان على المتعارف، والمتعارف عند العامة أن الميت لا يؤلم ولا يفهم وإن كان الشرع قد أثبت كونه مؤمناً بالعذاب، ولهذا شرع غسله برفق لا بشدة و حشونة، وكونه فاهماً و سامعاً بكلمات يتلفظ بها العباد بين يديه، ولذا ورد في الحديث: "إنه ليسمع خفق نعالهم"، ومن ههنا أثبت المحققون سماع الموتى والله أعلم بحقيقة الحال.

فأكل لحم السمك. وفي بعض النسخ: فأكل السمك والجراد. **فيدار الحكم على ذلك** أي على أكل لحم بشأ من الدم وجوداً وعدمًا لحم الخنزير والأدمي نشأ من الدم يحسب بأكلهما ولحم السمك والجراد لم ينشأ من الدم لعدم خاصية الدم فيها وهي أنه إذا شمس أسود، ودم السمك إذا شمس أبيض فلا يَحْنَث بأكلها.

وأما المقتضى ^{إح} ولا بد ههنا من معرفة ثلاثة أمور: المقدور، والمُحذوف، والمقتضى، فهذه الثلاثة من قبيل غير المستطوف، لكن الأول يشتمل الثابت لتصحيح الكلام لغة أو شرعاً أو عقلاً، والثاني يختص باللغة، والثالث بالعقل.

ليصح في نفسه معناه.

مثاله: في الشرعيات: قوله: "أنت طالق"، فإن هذا نعت المرأة إلا أن النعت يقتضي المصدر،
 المقضى لامرأته

والشرع. اعلم أن المقتضى لغة: هو المطلب، ومنه يقال: اقتضى الدين وتقاضاه أي طلبه. وفي الاصطلاح الشرعي: هو ما أضمر في الكلام ضرورة صدق المتكلم. وهو في الحقيقة من لوازم الكلام لا من أصله ونفسه؛ لأنه قد ثبت شرعاً لصحة المنصوص شرعاً، بناء على أن أعمال الكلام خير من إلعائه. [الشافي: ص ١٢١] إن عامة الأصوليين من أصحابنا المتقدمين وأصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى، ولم يفصلوا بينهما، وذهب كثير من أصحابنا المتأخرين إلى الفصل بينهما، وقالوا: إن ثبوت المحذوف يكون لغة، وأما الاقتضاء فأمر شرعي ضروري، وعلامة الفرق بينهما: أن المقتضى تنع يصح باعتباره المقتضى إذا صار كالصرح به، والمحذوف ليس بشيء، بل عند التصريح به ينتقل الحكم إليه، ويبدأ هذا قوله: "أعتق عندك عني" يثبت التعليك بطريق الاقتضاء ليصح المنصوص، وفي قوله: "واسأل القرية" الأهل محذوف للاختصار، فعند ذكر الأهل يتحول نسبة السوان إليه. [حاشية الشيخ أكرم الدوي: ص ٨٧-٨٨]

لا يتحقق الخ فصل لإخراج الدلالة؛ لأن ثبوت الدلالة يستلزم لصحة المنصوص عليه، فإنه صحيح بدون الدلالة؛ إذ لا يفتقر إلى وجودها كقوله تعالى: **فصل** قدر فيه مملوكته، فهذا زيادة على المنصوص؛ لأن تحرير الرقة لا يتحقق إلا بعد الملك؛ لقوله: "لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم".

ليصح في نفسه الخ أي ليصح معناه بالطر إلى نفسه، فلا جرم يكون ذلك المريد مقتضى النص، ففي هذا الكلام بيان وجه تسمية المقتضى بهذا الاسم كذا في "المعدن".

إلا أن اللفظ الخ لأن أسماء الصفات أسماء الفعل والمفعول والصفة المشبهة لها دلالة على المصدر كالفعل، فصار كأنه قال: "أنت طالق طلاقاً" اعلم أن عامة الأصوليين من أصحابنا المتقدمين وأصحاب الشافعي

لم يفرقوا بين أنواع المقدر، والشيخ فخر الإسلام وعامة المتأخرين سوى القاضي أبي زيد فرقوا له، فقالوا: ما هو ثابت لتصحيح الكلام لغة فهو المحذوف، وما ثبت لتصحيح الكلام شرعاً فهو المقتضى، فجعلوا "أنت طالق وطلقتك" من قبيل المقتضى، و"طلقني" من قبيل المحذوف، فعلى مذهبه يصعب الفرق بين "أنت طالق" وبين "طلقني"، والمصنف لا أطلق في تعريفه ولم يقيد الزيادة شرعاً أو عقلاً حيث قال: فهو زيادة على النص لا يتحقق معنى النص إلا به، ولم يفرق بينهما، وهذا عرفه بما عرف به القاضي، فعلى مذهبه لا يحتاج إلى الفرق بينهما كذا في "الفصول".

فكان المصدر موجوداً بطريق الاقتضاء، وإذا قال: "أعتق عبدك عني بألف درهم" فقال: "أعتقت" يقع العتق عن الأمر فيجب عليه الألف. ولو كان الأمر نوى به الكفارة يقع عما نوى، وذلك؛ لأن قوله: "أعتقه عني بألف درهم" يقتضي معنى قوله: ^{عتق العبد} ^{وقوع العتق من الأمر} بعنه عني بألف ثم كن وكيلي بالإعتاق فأعتقه عني، فيثبت البيع بطريق الاقتضاء فيثبت القبول كذلك؛ لأنه ركن في باب البيع.

يقع العتق إلخ لأن المقتضى كالمفوض قطعي، فصدور هذا اللفظ منه كأنه صدور الشراء منه قصداً لا قهراً واضطراً من غير اختيار، وإنما توقف صحة معنى هذا القول على وجود البيع اقتضاء؛ لأنه يشير إليه قوله: "عني"؛ لأن الإعتاق عن جانب غير المالك لا يصح شرعاً، والمالك لا يثبت إلا بالبيع؛ لأنه صرح بالمعاوضة بألف، فافتضى هذا الكلام في صحة وجود البيع مقدراً أي بعنه مني بألف، ثم كن وكيلي بالإعتاق فأعتقه من جانبي بالتوكيل، فعلى هذا ظهر أن التوكيل مقتضى كالبيع؛ لأن الإعتاق بعد المالك لا يصح أيضاً من جانب المالك بدون التوكيل؛ إذ لا معتق حقيقة إلا المالك أو نائبه أو لا مزيل للملك وهو حقه إلا المالك أو من ملكه الإرالة فاحفظه. **يقع عما نوى** لحصول العتق حقيقة بعد البيع الذي ثبت بين الأمر والمأمور اقتضاء. [عمدة الحواشي: ص ٧٢]

وذلك لأن قوله إلخ وهذا لأن الأمر بالإعتاق يقتضي ثبوت الملك للأمر؛ لأن الإعتاق لا يصح بدون الملك؛ لقوله **لا** "لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم"، والمالك يقتضي سبباً، وذكر العوض يدل على البيع، فأعتبر البيع اقتضاء، وإذا ثبت البيع اقتضاء، ثبت القبول كذلك لتوقف الإعتاق عن الأمر على القبول أيضاً؛ لأنه ركن في باب البيع، وكذا قول المأمور: "عتقت" يقتضي معنى قوله: بعته منك بألف، ثم صرت وكيلاً فأعتقت؛ وهذا لأن قول الأمر: "بعه مني، بألف درهم" أمر بالبيع، وليس بإيجاب، ولا يثبت بهذا المقتضى بيع ولا شراء؛ لأنه محرد أمر، وإنما يثبت البيع بقول المأمور: "أعتقت"، فكانه قال: بعته، ثم صرت وكيلاً فأعتقت، وهذا الكلام حصل الإيجاب كذا في "المعدن". **فيثبت القول كذلك**. أي يثبت القبول بطريق الاقتضاء كما ثبت الإيجاب في البيع بطريق الاقتضاء أيضاً، والمعنى: أنه لا يشترط في ثبوت البيع بطريق الاقتضاء ما يشترط في ثبوت البيع بعير طريق الاقتضاء، فما ثبت بطريق الاقتضاء يستغني عن الإيجاب والقبول، ولا يجري خيار الرؤية وخيار العيب وخيار الشرط أيضاً، بل يشترط فيه الإعتاق كما يشترط لصحته أيضاً كون الأمر مكلفاً أهلاً للإعتاق، وهذا لا يصح صدوره من الصبي والمجنون. [الشافي: ص ١٢٣]

ولهذا قال أبو يوسف **حجته**: إذا قال: "أعتق عبدك عني بغير شيء"، فقال: "أعتقت" يقع العتق عن الأمر، ويكون هذا مقتضياً للهبة والتوكيل، ولا يحتاج فيه إلى القبض؛ لأنه لأنها مثلك بغير العوض بالإعتاق بعدها

بمنزلة القبول في باب البيع.

ولكننا نقول: القبول ركن في باب البيع، فإذا أثبتنا البيع اقتضاءً أثبتنا القبول ضرورةً، بخلاف القبض في باب الهبة، فإنه ليس بركن في الهبة ليكون الحكم بالهبة بطريق المعص تنويعها

الافتضاء حكماً بالقبض.

والتوكيل أي توكيل الأمر المأمور؛ لأن الهبة تمليك بغير عوض، فصار كأنه قال: 'هب عبدك هذا ي، وكن وكيلي في الإعتاق'، فقال المأمور: 'وهت وصرت وكيلك فأعتقت' كذا في "المعدن".

ولا يحتاج فيه إلخ أي في الهبة الثالثة اقتضاء؛ لأنه لما يشت الهبة اقتضاء، والهبة لا تتم إلا بالقبض ثبت القصص اقتضاء كذا في 'المعدن'. **بمنزلة القبول إلخ** القول ركن في البيع، والقبض شرط في الهبة، فلما سقط اعتبار ما هو الركن لكونه ثابتاً باقتضاء العتق، فلا يلزم سقط اعتبار ما هو شرط أولى. [حاشية الشيخ أكرم الندوي: ص ٩٨]

ولكننا إلخ جواب أبي حنيفة ومحمد **حجته** عن قول أبي يوسف، ومحصاه: أن القبول إنما يثبت في ثبوت البيع؛ لأنه ركن والشيء لا يوجد بدون ركنه، بخلاف القبض في الهبة؛ فإنه ليس بركن في الهبة بل هو شرط، والشرط خارج عن الشيء، وليس بداخل في وجوده، فلا يثبت القبض في ضمن ثبوت الهبة، وفيه نظير؛ لأن الشيء كما لا يتم وجوده بدون الركن كذلك يتوقف وجوده على الشرط؛ لأن المؤثر في ثبوت المقتضي إنما هو توقف المصوص، والمصوص كما يتوقف على الركن كذلك يتوقف على الشرط، وأجيب عنه بأن المقتضي بصيغة الفاعل أصل والمقتضي بالمفعول تبع، فيلزم أن يكون الثاني من جنس الأول وحيد فلا يثبت القبض الذي هو فعل حسي بطريق الافتضاء في ضمن القول وهو الهبة؛ لأن الفعل الحسي لا يصح تبعاً للقول فلا يمكن إثباته بطريق الافتضاء كذا في "المعدن". **أثبتنا القول إلخ** لأن الشيء لا يتصور ثبوته بدون الركن كاتصاله بدون الركوع والسجود مثلاً. [عمدة الحواشي: ص ٧٣]

حكماً بالمعص لأن الهبة لما ثبت بطريق الافتضاء ثبت بشروطها وهو القبض، لكننا نقول: البيع لما ثبت بطريق الافتضاء ثبت القبول؛ إذ القول ركن في باب البيع، فاستحال ثبوت البيع بدونه، فأما القبض فليس بركن في باب الهبة ليكون ثبوت الهبة اقتضاءً حكماً بالقبض. [حاشية الشيخ أكرم الندوي: ص ٨٩]

وحكم المقتضى: أنه يثبتُ بطريق الضرورة، فيقدر بقدر الضرورة. ^{لنصحيح الكلام} ولهذا قلنا: إذا قال: "أنت طالق" ونوى به الثلاث لا يصح؛ لأن الطلاق يُقدر مذكوراً بطريق الاقتضاء، فيقدر بقدر الضرورة، والضرورة ترتفع بالواحد فيقدر مذكوراً في حق الواحد. وعلى هذا يُخرج الحكم في قوله: إن أكلتُ ونوى به طعاماً دون طعام لا يصح؛ لأن الأكل يقتضي طعاماً، فكان ذلك ثابتاً بطريق الاقتضاء، فيقدر بقدر الضرورة، والضرورة

وحكم المقصود: اعلم أنه قد يشته الفرق على العصى بين مقتضى واحذوف والمقدر في نظم الكلام، فالأحس فيه ما يقال: إن دلالة النظم على المقتضى دلالة التزامية، واختار صدر الشريعة أنه دلالة على اللزم المقدم على المألوم، وذلك بآء على أن مدلول النظم لا يصح بدونه، فيتوقف صحته عليه، وقد يتعلق به قصد انتكهم، وقد لا يلتفت إليه فلا يخطر بباله شيء، والتوقف توقف واقعي لا توقف علمي لحاطي كما أن توقف وجود ريد على آيه في الواقع لا في تصوره وإدراكه وحاطه، فالمقتضى ليس بلفظ بل معنى قد يلاحظه حين التكلم وقد لا يلاحظه، واحذوف مقدر في نظم الكلام يدل على معناه، ولا يدل على ذلك اللفظ، ولا على تقديره، ولا على معناه النظم الموجود كما يدل على المقتضى الذي هو معنى من المعاني، وإنما يدل على تقدير محذوف القرينة، أو يدل على ذلك المقدر التقيد، فذلك المقدر كالمفوض، فيجري عليه جميع أحكام اللفظ كالتهديد والإطلاق، والعموم والخصوص، والاشتراك والتأويل، والصراحة والكناية، والحقيقة والمجاز، بخلاف المقتضى؛ فإنه مدلول التزامي لزوماً أعم لا ذهباً فاحفظه كذا في "الحصول".

لا يصح: أي لا يصدق ديانة ولا قضاء؛ لأن النية إنما تعمل في المفوض والمذكور لا في المسكوت، وكلمة "الطعام" غير مذكورة نصاً في قوله، لذا لفت نية تخصيصه لطعام دون طعام، فيبحث بمجرد الأكل؛ لأنه هو الفرد المطلق كما ذكره المصنف . ولا تخصيص عن الفرد المطلق؛ لأنه من أقسام الخاص لا من العام. [الشافعي: ص ١٢٥]

ينبغي: هذه المسألة خلافية بينا وبين الشافعي . فعده يجوز تخصيصه بالنية ديانة لا قضاء بآء على أن الأكل فعل متعد لا ند له من مفعول ملفوظ أو مقدر، فيقدر ههنا شيء أو طعام وهو عام يجوز تخصيصه بالنية، ولا يصدق القاضي التخفيف، وعد أصحابنا لا يجوز أصلاً بناء على أنه ليس مقدر بل مقتضى؛ لأن الأكل اعتبر لازماً وإن كان متعدداً كما في قوله تعالى: ^{لنفسه} ^{لنفسه} وقوله تعالى: ^{لنفسه} ^{لنفسه} وغير ذلك كثير، وله باب واسع في المعاني، فيقدر كأنه قال: لا يقع معنى الأكل، فيتوقف الفعل المتعدي على وجود

ترتفع بالفرد المطلق، ولا تخصيص في الفرد المطلق؛ لأن التخصيص يعتمد العموم، ولو قال بعد الدخول: "اعتدي" ونوى به الطلاق، فيقع الطلاق اقتضاءً؛ لأن الاعتداد ^{الزوج} يقتضي وجود الطلاق، فيقدر الطلاق موجوداً ضرورةً.

ولهذا كان الواقع به رجعيًّا؛ لأن صفة اليئونة زائدة على قدر الضرورة، فلا يثبت بطريق ^{اليئونة} الاقتضاء، ولا يقع إلا واحداً؛ ذكرنا.

فصل في الأمر:

الأمر في اللغة: قول القائل لغيره: "افعل".

المعول باعتبار الواقع مسلم لكنه باعتبار التصور والفهم والإرادة غير مسلم في اسـزل منسـرلة الالازم كما يتوقف على طرف الزمان والحال وغيرهما وجوداً لا لحاظاً، فإذا لم يكن الطعام مقصوداً ومراد من اللفظ ولا مفهومًا منه لروماً بل مما يتوقف عليه وجوداً لم يكن من قبيل عام مقدر حتى يخور تخصيصه فافهم كذا في 'احصول'. **افص** لأن قوله 'اعتدي' محتمل في نفسه بخور أن يراد به اعتدي نعم الله عليك، أو اعتدي نعمي عليك، أو اعتدي الدراهم، أو اعتدي الأقراء، فإذا نوى الأقراء ورال الإهام بالية يثبت هذا اللفظ الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء كذا في "المعدن".

ضرورة أي ضرورة صحة الأمر بالاعتداد فكأنه قال: طلقتك فاعتدي، والضرورة ترتفع بالأدنى، وهو أصل الطلاق، فلا يثبت الأعلى وهو اليئونة؛ لعدم الاحتياج كذا في "المعدن". **فصل** لما فرغ المصنف من **ع** عن التقسيمات فذكر بعدها الأمر وهو من أقسام الكتاب؛ لأنه خاص، وكذا الهي. وإنما أوردها بعد تمام الأقسام، لأن معظم مباحث أصول الفقه متعلق بها؛ لأن أكثر تكليف الشرع يتعلق بهما، فذكر لكل واحد من الأمر والهي فصلاً على حدة، وفصلهما عن محلها هو فصل الخاص والعام. [عمدة الحواشي: ص ٧٥]

في الأمر قدم الأمر على الهي؛ لأن المطلوب به وجودي وبانهي عديمي، والأول أشرف، ولأنه أول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام الأولي؛ إذ الموجودات كلها وجدت نخطاب كن عني ما هو المختار، فيكون مقدماً على سائر المراتب، وفي "كشف المار": اعلم أن مسائل الأمر خمسة أنواع؛ لأنه إما أن يكون في بيان نفس الأمر وموجبه، أو في بيان أنامور وهو الفعل، أو في بيان أنامور فيه وهو الزمان، أو في بيان المأمور وهو المكلف، أو في بيان الأمر، وهذا تقسيم ضروري؛ لأن الأمر لابد أن يصدر عن أحد وهو الأمر، ولابد من أن يصدر بإيجاب =

وفي الشرع: تصرف إلزام الفعل على الغير.

على سبيل الاستعلاء

وذكر بعض الأئمة: أن المراد بالأمر يختص بهذه الصيغة، واستحال أن يكون معناه أن حقيقة الأمر يختص بهذه الصيغة فإن الله تعالى متكلم في الأزل عندنا، وكلامه أمرٌ وهي وإخبارٌ واستخبارٌ واستحال وجود هذه الصيغة في الأزل، واستحال أيضاً أن يكون معناه أن المراد بالأمر للآمر يختص بهذه الصيغة.

فإن المراد للشارع بالأمر وجوب الفعل على العبد، وهو معنى الابتلاء عندنا، وقد ثبت الوجوب بدون هذه الصيغة، أليس أنه وجب الإيمان على من لم تبلغه الدعوة بدون وجوب الفعل وروود السمع.

= شيء وهو المأمور به، ولا بد من مكلف ليحب عليه وهو مأمور أو بالأمر لا يحب شيء على الأمر، بل على المأمور، وهذا الأمر لوجوب فعل على العبد، وقصده لا بد أن يقع في زمان وهو المأمور فيه. قول القائل لغيره أي من الخاص الأمر يعني مسمى الأمر لا لفظه؛ لأنه يصدق عليه أنه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو الطلب على الوجوب، والقول مصدر يراد به المقول؛ لأن الأمر من أقسام الألفاظ وهو جنس يشتمل كل لفظ وبقي فيه البهي، فخرج بقوله: "افعل" وهي صيغة طلب الفعل مشهورة ومعروفة قيد به ليخرج به "ليفعل"، فإنه لا يقال له: أمر بلا قيد، بل يقال له: أمر العائث بقيد الإضافة، واحترق بقوله: "قول القائل" عن فعل البهي؛ فإنه لا يسمى أمراً عندنا، وبقوله: "لغيره" عن الأمر لنفسه نحو قوله تعالى: ﴿وَنَحْمِمْ حِطَايَاكُمْ﴾، وبقوله: "افعل" عن النهي، وعن قول من هو مفترض الطاعة أوجبت عليك أن تفعل كذا، فإنه ليس بأمر بل هو إخبار عن الإيجاب خلافاً لبعض أصحاب الشافعي، فإنهم يقولون: إن فعل البهي أيضاً موجب إما لأنه أمر، وكل أمر للوجوب، وإما لأنه مشارك للأمر القولي في حكم الوجوب كذا في "الحصول".

وهو معنى الابتلاء: عندنا هذه الجملة معترضة أي وجوب الفعل وهو المراد بالابتلاء عندنا يعني أن الله تعالى ابتلى العبد بوجوب الفعل عليه إن فعل أثاب وإن ترك عاقب كذا في "المعتمد". بدون هذه الصيغة. فلا يصدق بأن الوجوب يختص بهذه الصيغة؛ لأنه لو كان كذلك ما وحده بدونها قط. [عمدة الحواشي: ص ٧٦] بدون وروود السمع: بل ثبت الوجوب في الفروع الشرعية الموقوفة على الشرع أيضاً بدون هذه الصيغة كما في قوله تعالى: ﴿كُنْ عَلَيْكَ الصَّيَّامُ﴾، وقوله: ﴿كُنْ عَلَيْكَ الْقَاتِلُ﴾، وقوله: ﴿كُنْ الْجَاهِدَ مَاضٍ﴾، وقول الشارح: =

قال أبو حنيفة رحمه الله: لو لم يبعث الله تعالى رسولا لوجب على العقلاء معرفته بعقولهم، فيحمل ذلك على أن المراد بالأمر يختص بهذه الصيغة في حق العبد في الشرعيات حتى لا يكون فعل الرسول صلى الله عليه وسلم بمنزلة قوله: "افعلوا"، ولا يلزم اعتقاد الوجوب به، والمتابعة في أفعاله عليه السلام إنما تجب عند المواظبة، وانتفاء دليل الاختصاص.

"وجب أو فرض عيكم" ولو أدرجت هذه الألفاظ في الأمر حكماً فليدخل الأمر العقلي والعقلي فيه أيضاً حكماً فافهم فقد سقط ما أوله المصنف رحمه الله معرفته بعقولهم المراد بالمعرفة: الإيمان بالله تعالى، لكن ذكر المعرفة؛ لأنها سبب الإيمان حتى لو لم يعرفوه ولم يأمروا كانوا معدومين، فثبت أن الإيمان يجب بدون هذه الصيغة، وهذا محمول فيما أدرك زمان مدته التجربة والمهمة لدرك العواقب؛ لأن من مات قبل ذلك بعد البلوغ ولم يعتد إيماناً ولا كفرةً يكون معدوماً؛ لأن إدراك زمان مدة التجربة بمنزلة الدعوة، فلا بد منه عند أبي حنيفة رحمه الله فيحمل ذلك إلج جواب عن الاعتراض، فالجواب عن الشق الأول، بقوله في حق العبد، وقوله: "في الشرعيات" جواب شقه الثاني. [عمدة الحواشي: ٧٧]

في الشرعيات إلج يعني أن الوجوب عيناً في التكليفات التي وجبت بالشرع فقط غير التي وجبت بالعقل كالإيمان بالله تعالى وصفاته لا يظهر لنا إلا بصيغة الأمر وإن كان الإيجاب من الله تعالى في الأزل لا يتوقف على صيغة الأمر، ومعنى الاختصاص يظهر في أن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم لا يكون موجهاً عبداً خلافاً لبعض أصحاب الشافعي ومالك رحمهما الله لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "صلوا كما رأيتموني أصلي"، وهذا تصريح بالمتابعة في فعله صلى الله عليه وسلم، ولنا: أنه صلى الله عليه وسلم جع عليه في الصلاة فحج الناس نعالهم، فقال مكرراً عليهم: مالكم حنئتم نعالكم، فقالوا: رئيسك خلعت، فقال: "أتاني جبريل عليه السلام أنفاً وأخبرني أن في عييك أدى" الحديث، فلو كان المتابعة في فعله صلى الله عليه وسلم واجباً عليهم لما أنكر عليهم، وأما قوله صلى الله عليه وسلم: "صلوا كما رأيتموني أصلي"، فالمتابعة قيد بلفظ الأمر لا بالفعل كذا في "الفصول".

حتى لا يكون إلج. تعريع على قوله: يختص بهذه الصيغة يعني فائدة الاختصاص وجوب الأمر في حق العبد يظهر في أن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم لا يكون موجهاً. اعتقاد الوجوب به. ذهب بعض أصحاب مالك والشافعي رحمهما الله إلى أن أفعال النبي صلى الله عليه وسلم موجبة كالأمر. وأن المراد بالأمر لا يختص بالصيغة. [حاشية الشيخ أكرم الدوي: ص ٩٣] عند المواظبة. جواب عما يقال: إن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم لو لم يكن موجهاً لما وجبت المتابعة لنا في أفعاله صلى الله عليه وسلم إنما تجب عند المواظبة، وانتفاء دليل الاختصاص أي: إنما تجب في فعل داوم عليه ما لم يكن ذلك من خصائصه صلى الله عليه وسلم.

فصل في الأمر المطلق:

اختلف الناس في الأمر المطلق أي: المجرد عن القرينة الدالة على اللزوم وعدم اللزوم نحو: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾، والصحيح من المذهب: أن موجب الأمر ^{من المجتهدين} ^{موجبه} إلا إذا قام الدليل على خلافه؛ لأن ترك الأمر معصية كما أن الائتمار طاعة.

ككاح سمع، وكوجوب التهجيد والصحي، ثم المراد بالمواطة من غير ترك، وإلا فالمواطة المطلقة دليل على السعة، أما المواطة من غير ترك دليل على الوجوب بصيغة فهو واجب استدلالاً بطريق أنه لو لم يكن واجباً لتركه مرة تعليماً للحوار، ولما لم يترك قط في حياته علم أنه كان واجباً أمره بصيغة الوجوب كذا في "المعدن".

اختلف الناس إلخ. فذهب ابن الشريح من أصحاب الشافعي إلى أن موجب التوقف؛ لأنه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقاً، فعد الإطلاق يكون محتملاً معان كثيرة، والاحتمال يوجب التوقف إلى أن يبين المراد، وهي الدب كقوله تعالى: ﴿فَكَشَفَتْهُ﴾، والتوبيخ كقوله تعالى: ﴿عَسَا مَ شَنَّةٌ﴾، والتعجير كقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَسُدَّ مَن مَّسَدَهُ﴾، والإرشاد كقوله تعالى: ﴿مَنْ شَبَّهَهُ﴾، والامتنان كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ مَرَّ بِكَ اللَّهُ﴾، والإكرام نحو: ﴿نَحْنُ بِسَمِيعٍ﴾، والتأديب نحو: "كل مما يليك"، والتعجير نحو: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾، والإهانة نحو: ﴿ذَقْ أَثْلَ الْغَرْيزِ الْكَرِيمِ﴾، والدعا نحو: ﴿رَبَّنَا عَزِّزْ﴾، والاحتقار نحو: ﴿ثُمَّ مَا تَبَّ مَنُونُ﴾، وغير ذلك، ثم اعلم التوقف عده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له؛ لأنه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والدب والإباحة والتهديد، وذهب الغزالي وجماعة من المحققين إلى التوقف في تعيين الموضوع له أنه الوجوب فقط، أو الدب فقط، أو مشترك بينهما لفظاً، وعامة العلماء على أنه حاص للمعنى المحصوص، فقال بعضهم: إنه لسدب؛ لأنه موضوع لطلب الفعل، وأدى ما يترجح به جاب الوجود وهو التدب، والصحيح من القول: إنه للوجوب كما هو المذكور في المتن هذا ملخص كتب الأصول.

والصحيح من المذهب إلخ. هذا هو قول الجمهور من الفقهاء وجماعة من المعتزلة كأبي الحسين البصري

والجبائي في أحد قوله. [حاشية الشيخ أكرم الندوي: ص ٩٦]

فعلى هذا عرفنا أن لزوم الائتثار بقدر ولاية الأمر.

أي ما ذكرنا من المثالين

إذا ثبت هذا فنقول: إن لله تعالى ملكاً كاملاً في كل جزء من أجزاء العالم، وله التصرفُ
لزوم الائتثار بقدر ولاية الأمر
كيف ما شاء وأراد، وإذا ثبت أن من له الملكُ القاصرُ في العبد كان ترك الائتثار سبباً
للعقاب، فما ظنك في ترك أمر مَنْ أوجدك من العدم، وأدرَّ عليك شأيب النعم.

فصل في مقتضى الأمر:

الأمر بالفعل لا يقتضي التكرار، ولهذا قلنا: لو قال: "طلق امرأتى" فطلقها الوكيلُ ثم
تزوجها المؤكلُ ليس للوكيل أن يطلقها بالأمر الأول ثانياً.
حقيقة ولا يحتمل
لامرأة مصفة

= بأمر فلا يكون مؤمس ولا مؤمنة الحيرة من أمرهما إن شأؤوا فعلموا وإن لم يشأؤوا لم يفعلوا، بل يجب
عليهم الائتثار بأمريهما، ومثل هذا الكلام لا يكون إلا في الأمر الواجب فعله. [الشافعي: ص ١٣٣]
فما ظنك إلخ: أي يجب عليك طاعته والائتثار بأمره سبحانه وتعالى. [الشافعي: ص ١٣٣]

أوجدك: أشاك وحلقك وأحرجك من ظلمة العدم. شأيب النعم: الشأيب جمع شؤوب وهو أول المطر أي
أول النعم وأشرفها كذا في "المعدن". لا يقتضي إلخ: أي لا يوجب الاتيان بالمأمور به مرة بعد أخرى، والدوام
عنى الإیمان إلى الموت ليس بتكرار، بل من قبيل الثبات على الائتثار الأول، فلا يرد شيء.

التكرار اعلم أن القائلين بكون موجب الأمر هو الوجوب احتلفوا في إفادته التكرار، ومعنى التكرار أن يفعل فعلاً
ثم بعد فرائعه عنه يعود إليه، فقال بعضهم: إنه يوجب التكرار المستوعب لجميع الأمر إلا إذا قام دليل يمنع منه،
ويحكي هذا عن المزني وهو اختيار أبي إسحق الأسفرائني الشافعي وعبد القاهر البعدي من أئمة الحديث وغيرهم،
وقال بعض أصحاب الشافعي: إنه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله، ويروى هذا عن الشافعي رحمه الله، والفرق بين
الموجب والمحتمل: أن الموجب يشترط من غير قرينة، والمحتمل لا يشترط بدوها، وقال بعض مشايخنا: الأمر المطلق لا
يوجب التكرار ولا يحتمله لكن المعلق بشرط كقوله تعالى: ﴿وَبِكُفْرٍ كَثِيرٍ حَسْبُكَ فَطَهَّرْهُ﴾، والمقيد بوصف كقوله
تعالى: ﴿إِنِّي أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ يتكرر تكريره، وهو قول بعض أصحاب الشافعي ممن قال: إنه لا يوجب التكرار
ولكن يحتمله، والمذهب الصحيح المختار عندنا: أنه لا يوجب التكرار ولا يحتمله، سواء كان مطلقاً أو معلقاً بشرط
أو مخصوصاً بوصف، إلا أن الأمر بالفعل يقع على أقل حسه وهو أدى ما يعد به متمثلاً، ويحتمل كل الجس بدليله
وهو البية، وفي هذا المقام بحث طويل لا يسعه هذا المختصر أوردناها في "التعظيم العامي على الحسامي".

ولو قال: "زوجني امرأة" لا يتناول هذا تزويجاً مرةً بعد أخرى.

ولو قال لعبده: "تزوج" لا يتناول ذلك إلا مرةً واحدةً؛ لأن الأمر بالفعل طلب تحقيق الفعل على سبيل الاختصار، فإن قوله: "اضرب" مختصر من قوله: "افعلْ فعلَ الضرب"، والمختصر من الكلام والمطول سواء في الحكم، ثم الأمر بالضرب أمرٌ بجنس تصرفٍ معلوم، وحكم اسم الجنس: أن يتناول الأدنى عند الإطلاق، ويحتمل كل الجنس.

وعلى هذا قلنا: إذا حلف لا يشرب الماءَ يَحْتَبُ بشرب أدنى قطرةٍ منه ولو نوى به جميع مياه العالمِ صحَّت نيته.

فعل الضرب كما أن "ضرب" مختصر من 'فعل الضرب' في الماضي، و"يضرب" مختصر من "يفعل فعل الضرب" في الزمان الآتي. سواء في الحكم أي في إثبات الحكم أو في إفادة المعنى؛ لأن فائدة الاختصار تقليل اللفظ لا تعبر المعنى المطول. **جنس تصرف إلح** الفرق بين الجنس واسم الجنس: أن إطلاق اسم الجنس على الفرد بطريق الحقيقة ولا يطلق على الكثير بل على فرد فرد بطريق الدلية كالرجل والفرس، والجنس على القليل والكثير على السواء كالماء يطلق على القطرة والبحر، وعلى هذا يكون كل جنس اسم جنس بدون العكس، فكان بينهما عمومًا وخصوصًا مطلقًا.

ويحتمل كل الجنس أي عند النية؛ وذلك لأن اسم الجنس اسم فرد ليس بصيغة جمع ولا عدد، واسم الفرد لا يحتمل العدد، والتكرار ما بين الفرد والعدد مضافة؛ إذ الفرد ما ليس فيه تركيب والعدد بالعكس، وبسيهما تواف، فيراد به الماهية في ضمن الفرد لكن الفرد قد يكون حقيقةً كالأواحد من الجنس، فإنه فرد حقيقة، وقد يكون حكمياً كالجنس تمامه، فإنه فرد حكماً وإن كان عدداً حقيقةً، فيجعل الجنس تمرلة شيء واحد، فقدا؛ إذا لم يوصف شيئاً بصرف إلى الواحد؛ لأنه فرد حقيقة وحكماً إذا نوى الكل؛ لأنه نوى الفرد الحكمي، فإذا نوى الأكثر من الفرد الحقيقي، وأقل من الفرد الحكمي وهو القدر المتحمل بين الأدنى والكل لا يصح نيته؛ لأنه عدد محص ليس فيه معنى الفردية بوجه فلا تقع عليه صيغة الفرد كذا في "المعدن". وعلى هذا أي على أن اسم الجنس يتناول الأدنى عند الإطلاق ويحتمل كل الجنس.

ولهذا قلنا: إذا قال لها: "طَلَّقِي نَفْسَكَ" فقالت: "طَلَّقْتُ" تقع الواحدة، ولو نوى الثلاث صحَّت نيته.

وكذلك لو قال لآخر: "طَلَّقْهَا" يتناول الواحدة عند الإطلاق، ولو نوى الثلاث صحَّت نيته، ولو نوى الثنتين لا يصح، إلا إذا كانت المنكوحة أمة، فإن نية الثنتين في حقها نية ^{بقوله طلقها} بكُلِّ الجنس. ^{لأنه عدد محض}

ولو قال لعبده: "تَزَوَّجْ" يَقَعُ على تزوِّج امرأة واحدة ولو نوى الثنتين صحَّت نيته؛ لأن ذلك كلُّ الجنس في حق العبد.

ولهذا **إلج.** أي ولأن الأمر لا يقتضي التكرار ولا يحتمله، قلنا في قول الرجل: "طَلَّقِي نَفْسَكَ" أنه يقع على الواحدة إن م ينو شيئاً أو نوى واحدة أو ثنتين، وإن نوى ثلاثاً فعلى ما نوى؛ لأن الواحد فرد حقيقي متيقن، والثلاث فرد حكمي محتمل، ولا تصح نية الثنتين؛ لأنه عدد محض ليس بمرد حقيقي ولا حكمي، وليس مدلول اللفظ ولا محتملاً له، إلا إذا كانت تلك المرأة أمة؛ لأن الثنتين في حقها كالثلاثة في حق الحرة فهو واحد حكمي كالثلاث في حقها.

لا يصحُ حاصل الفرق: أن المصدر الذي دل عليه الفعل فرد مع كونه جنساً، والفرد يصلح كل أفراد الجنس؛ لأن الضرب الذي دل عليه قوله: "اضرب" مثلاً لجمع أفراد جنس واحد من الضربات، وكذا الطلاق في قوله: "طلق"، وأما المثنى فعدد محض وليس بمرد لا حقيقة ولا حكماً، فلا يحتمله اللفظ، والنية إنما يحتمل فيما احتمله اللفظ، إلا إذا كانت المنكوحة أمة الغير تزوجها ليست تحت حرة فحينئذ تصح نية الثنتين؛ لأن كل أفراد الجنس طلاقها ثتان كذا في "الفصول".

نية بكُلِّ الجنس. أي فصار الطلاق من طريق الجنس واحداً كالثلاث في حق الحرة، فيقع. [الشافعي: ص ١٣٦] كلُّ الجنس **إلج.** ثم الكل على ثلاثة معان: كل كلي، وكل مجموعي، وكل أفرادي، فالأول بمعنى الماهية نحو: كل إنسان نوع، والثاني بمعنى المجموع نحو: كل إنسان لا يسعه الدار، والثالث بمعنى الفرد نحو: كل إنسان يشبعه هذا الرغيف.

ولا يتأتى على هذا فصلُ تكرار العبادات؛ فإن ذلك لم يثبتُ بالأمر بل بتكرار أسبابها ^{كإقامة الصلاة والصوم} التي يثبتُ بها الوجوبُ، والأمرُ لطلب أداء ما وجبَ في الذمة بسبب سابقٍ لا لإثبات ^{وجوب العبادات} أصل الوجوب، وهذا بمنزلة قول الرجل: "أدّ ثمن المبيع وأدّ نفقة الزوجة"، فإذا ^{اثبات بالأساس} وجبت العبادَةُ بسببها، فتوجّه الأمرُ لأداء ما وجبَ منها عليه. ^{وهو الوقت} ثم الأمرُ لما كان يتناول الجنسَ يتناولُ جنسَ ما وجبَ عليه. ^{العبادة المأمورة} ^{جنس ذلك الفعل المأمور}

ولا يتأتى إلخ جواب سؤال يرد على المذهب الصحيح، وهو: أن الأوامر بالصلوات الخمس والصيام والركاة موحدة ها على سبيل التكرار، وهذا تكرار وجوب العبادات، وتقرير الخواتم: بقاء على مقدمة وهي: أن المختار عند مشايخنا: أن نفس الوجوب يفارق وجوب الأداء، فنفس الوجوب يثبت بالنسب، ووجوب الأداء بالخطاب أي الأمر انتوجه بعد تحقق النسب، وهذا كوجوب الثمن على المشتري يثبت بنسب البيع، وأما أدائه فإما يجب عند مطابقة المانع فتقو: إن العبادات تحب بأسبابها، وهي الأوقات في الصلوات، وشهر رمضان في الصوم، والنصاب في الركاة، ثم يتوجه الأمر لطلب أداء ما وجب في الذمة بالنسب السابق كذا في 'الفصول'.

تكرار أسبابها فإن سبب وجوب الصلاة دخول الوقت، قال تعالى: ﴿فَمِنْ صَلَاةِ نَفْسِكَ نَسِيتَ﴾. وإن سبب وجوب الصوم شهود الشهر؛ قال تعالى: ﴿فَمِنْ شَهْدِ مَنُكُم نَسِيتَ﴾. [الشافعي: ص ١٣٦]

والأمر إلخ جواب سؤال، وهو: أن الوجوب كما ثبت بالأسباب فما العائدة في ورود الأمر، فأجاب بقوله: والأمر إلخ. لطلب أداء إلخ. وهذا بقاء على أن المختار عند مشايخنا: أن نفس الوجوب يفصل عن وجوب الأداء، فنفس الوجوب يثبت بالنسب السابق. ووجوب الأداء بالخطاب أي: بالأمر انتوجه بعد تحقق النسب.

أدّ ثمن المبيع إلخ فإنه طلب لأداء الثمن والمقمة الواجبتين بسببهما السابق وهو البيع والكساح لا أن يكونا سببين لوجوب في الذمة خلافاً للشافعي. فعنده سبب وجوب الصلاة والصوم: الخطاب وهو المؤثر في وجوب الحكم، وسيأتي الكلام فيه في أسباب الشرائع إن شاء الله تعالى.

ثم الأمر إلخ جواب سؤال وهو: أن النسب يتكرر به نفس وجوب الأداء، والكلام ههنا في تكرار وجوب الأداء دليل أن البحث في الأمر، فأجاب بقوله: ثم إلخ. جنس ما وجب عليه هو جميع صلوات العمر وصياماته وركواته بدلالة تكرار أسبابها، وبدلالة أن الأقل غير مراد بالإجماع، وقد ذكرنا أن الأمر يتناول الأدنى حتماً وكل الجنس احتمالاً، فكانه قال: أقم جميع الصلاة التي وجبت عليك في جميع العمر وقت ذلوك الشمس كذا في 'المعتمد'.

ومثاله: ما يقال: إن الواجب في وقت الظهر هو الظهر، فتوجّه الأمر لأداء ذلك ^{أن الأمر لطلب أداء ما وجب} ^{بوجود الظهر} ^{بعد دخول الوقت} الواجب ثم إذا تكرر الوقت تكرر الواجب فيتناول الأمر ذلك الواجب الآخر ضرورة ^{الظهر} تناوله كل الجنس الواجب عليه صوماً كان أو صلاة، فكان تكرار العبادة المتكررة بهذا الطريق لا بطريق أن الأمر يقتضي التكرار.

فصل في المأمور به

المأمور به نوعان: مطلق عن الوقت ومقيّد به.

كل الجنس إلخ صوماً كان أو صلاة عمره التي هي فرد حكمي؛ لأن صلاة عمر المكلف كل جنس الصلاة بالنسبة إليه، وقد تناول الأمر جنس الصلاة الذي هو فرد حكمي، فكانه طوّل بأداء كل ظهر يجب عليه في مدة عمره دفعة واحدة، وعلى هذا فقس سائر العبادات كذا في "المعدن".

يقتضي التكرار فظهر أن المقصود من هذا الدليل أي: من قوله يتناول فإن ذلك لم يشت بالأمر إلخ هو قوله: ثم الأمر لما يتناول الجنس يتناول جنس ما وجب عليه؛ إذ به يحصل التفصي عن تكرار فصل العبادات، وما ذكر أولاً فهو توطئة لما ذكر أحراراً أو إشارة إلى المعايير بين نفس الوجوب الثالث بالسبب وبين وجوب الأداء الثابت بالأمر رداً لقول من زعم أنه بمعنى واحد.

فصل إلخ لما كان الأمر لطلب الفعل من المكلف، وفعل المكلف مع الرمان يتلزامان، فلا بد من انقسام الأمر باعتبار الوقت، فقسّمه إلى المطلق عن الوقت، وإلى المقيّد به فقال: فصل إلخ. [عمدة الحواشي: ٨٣]

مطلق عن الوقت. وهو الذي لم يتعلق أداء المأمور به لوقت محدود على وجه يموت الأمر بفواته كالأمر بالزكاة والعشر وصدقة الفطر والكفارات والنذر المطلق ونحوها، فإن كل واحد من تلك الأمور لا يفقد بوقت يفوت بفواته، بل كما أدى يكون أداء وإن كان التعجيل فيه مستحباً، وذهب بعض أصحابنا كالشيخ أبي الحسن الكرخي، ومن الشافعية كأبي بكر الصيري وأبي حامد الغزالي أنه يجب على الفور احتياطاً لأمر العادة بمعنى أنه يأثم بالتأخير، وعندنا لا يأثم إلا في آخر العمر، أو حين إدراك علامات الموت ولم يؤد فيه إلى الآن فافهم كذا في "المعدن".

ومقيّد به المقيّد بالوقت ما عيّن الشرع لأدائه وقتاً على وجه يموت الأمر بفواته، كالصلاة والصوم

والنذر المعين. [عمدة الحواشي: ٨٤]

وحكم المطلق: أن يكون الأداء واجباً على التراخي بشرط أن لا يفوته في العمر. وعلى هذا قال محمد رحمه الله في "الجامع الكبير": لو نذر أن يعتكف شهراً، له أن يعتكف جار للنادر أي شهراً شاء.

ولو نذر أن يصوم شهراً له أن يصوم أي شهراً شاء، وفي الزكاة، وصدقة الفطر، والعشر. المذهب المعلوم: أنه لا يصير بالتأخير مفراطاً، الحاشية

وحكم المطلق **إلخ** جواب سؤال وهو أن كل المأمور به يؤدي في وقت فكيف يكون المأمور به مقسماً إلى المطلق عن الوقت وإلى المقيد به، وحاصل الجواب: أن المراد بالمطلق عدم التعيين بالوقت والمقيد تعيينه. وأجماً على التراخي أي حار تأخيره في أي وقت يأتي المأمور بذلك المأمور به المطلق، وهذا مذهب جمهور أصحابنا أنه على الفور، وهو قول عامة أهل الحديث وبعض المعتزلة، وذكر أبو سهل الرحاحي أنه عند أبي يوسف رحمهما الله على الفور، وعند محمد والشافعي رحمهما الله على التراخي، وروي عن أبي حنيفة رحمهما الله أنه على الفور كذا قيل، والصحيح ما قلنا؛ لأن الأمر لطلب إيقاع المصدر في المستقبل، وخصوص الوقت إنما هو بخصوص المادة كما في اشتر اللحم بقاء على أن له ضرورة إلى أكله اليوم، وطلب إيقاع فعل مطلق، فيجعل الامتثال به بإيقاعه في أي جزء كان في المستقبل، ولو كان على الفور كان مقيداً بالوقت ولم يبق مطلقاً وهو خلاف المفروض. ولأن إطلاق الأمر عن قيد الوقت لتيسر والتسهيل، فهو حمل على الفور لعاد على موضوعه بالنقص؛ لأنه على هذا يكون أعسر وأصعب من المقيد أيضاً، فيرول اليسر إلى أشد العسر والحرص، ولأن لو كان محمولاً على الفور ويراد الفور من الأمر كان الفعل المأمور به بعد الفور غير مأمور به بل مثله؛ لأنه ليس على وفق الأمر فيلزم أن يكون قضاء لأداء، وهو خلاف الإجماع كذا في "الحصول".

بشرط أن لا يفوته **إلخ**: جواب سؤال، وهو: أن المرء لا يعلم عمر نفسه، فيكون تعليق حوار التأخير بشرط عدم نفوته في العمر تعبيراً بشرط لا يمكن الوقوف عليه وهو باطل. وحاصل الجواب: أن ذلك يعلم باعتباره علة الظن بأن يؤخره إلى زمان لم يعلم على طئه فواته، وعلة بعيد العزم، والموت مفاجأة نادر لا يصنع لانشاء الأحكام عليه. لا يصير **إلخ**: لإطلاق الأمر بالزكاة، وهو قوله تعالى: **لَا يَصِرُ** لَا يَصِرُ، وبصدقة الفطر، وهو قوله عَلَيْهِ: "أدوا عن كل حرز عداً، وبالعشر وهو قوله لَا يَصِرُ، أما سقته السماء ففيه العشر، وكل واحد منها مطلق عن الوقت، فلهذا لا يصير بالتأخير مفراطاً أي مقصراً كذا في "الفصول".

فإنه لو هلك النصاب سَقَطَ الواجب، والحادث إذا ذهب ماله وصار فقيراً كَفَرَ بالصوم.
 وعلى هذا لا يجب قضاء الصَّلَاة في الأوقات المكروهة؛ لأنه لما وجب مطلقاً وَجَبَ
 كاملاً، فلا يخرج عن العهدة بأداء الناقص، فيجوز العصر عند الإحمرار أداءً ولا يجوز قضاء.
 وعن الكرخي عليه السلام أن موجب الأمر المطلق الوجوب على الفور، والخلاف معه في
 الوجوب، ولا خلاف في أن المُسَارَعَةَ إلى الائتمار مندوبٌ إليها.

وأما الموقت فنوعان: نوع يكون الوقت ظرفاً للفعل، حتى لا يشترط استيعاب كل
 لا معياراً

فإنه لو هلك الح دليل على أن المكلف لا يصير مفرطاً بالتأخير، فإنه أي الشأن لو هلك النصاب بعد تمام الحوز
 قبل أداء الزكاة سقط الواجب عن الذمة ولم يَأْتِمْ، ولو كان مفرطاً في تأخير أو أداء الزكاة بقي الواجب في الذمة
 ويَأْتِمْ بالتأخير كذا في "المعدن".

إذا ذهب ماله يعني أن الحادث في اليمين مأموراً بالكفارة المالية أولاً عند وجدان المال، والصوم عند فقدانه قوله
 تعالى: وَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرْغُوبًا فَذَكَرَ فِيهِ نَكَاحٌ أَوْ بَيْعٌ أَوْ عَهْدٌ فَلْيَسِّرْ بَيْنَهُمْ وَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرْغُوبًا فَذَكَرَ فِيهِ نَكَاحٌ أَوْ بَيْعٌ أَوْ عَهْدٌ فَلْيَسِّرْ بَيْنَهُمْ
 وقسمه ثلاثة أصناف، والأمر بالكفارة المالية مطلق فإذا أحرها مع وجدان المال لا يكون مفرطاً، فإذا ذهب ماله
 وصار فقيراً كفر بالصوم ولا يؤخذ بالكفارة المالية؛ لأنه غير مفرط بالتأخير ولو كان الأمر المطلق على الفور
 لكان أن يؤخذ بالكفارة المالية، ولا يجرى عند كفارة الصوم، ولكان مفرطاً في تأخيره كذا في بعض الحواشي.

الأوقات المكروهة هي طلوع الشمس إلى أن ترتفع وتبيض قدر رمح أو رمحين، واستواء الشمس إلى أن تزول
 وتميل عن كبد السماء إلى جهة المغرب، واصفرار الشمس وضعفها حتى تقدر العين على مقابلتها. [الشافي: ص ١٣٨]
 على الفور. أي على الحال دون التراخي، وتفسير الفور: أنه يجب تعجيل الأداء بعد توجه الأمر في أول أوقات
 إمكان الأداء فيأتم بالتأخير عن أول أوقات الإمكان لكنه يَأْتِمْ إنَّما موقوفاً بالأداء حتى لو أدى بعده يرفع ذلك الإنم
 كذا في "المعدن". طرفاً للفعل أي لأداء المأمور به، ثم الظرف في اللغة اسم عام يشمل ظرف الذي يفضل عن
 المظروف، والظرف الذي لا يفصل عنه إلا أنه اختص هذا الاسم في اصطلاح أئمة الأصول بكل ظرف يفصل
 عن المظروف، ولا يفضل المظروف عنه يسمى معياراً كوقت الصوم كذا في "المعدن"، وفي "حاشية الشيخ أكرم
 البدوي" ص: ١٠٤: وتفسير الظرف: أن يكون الفعل واقعاً فيه لا مقدماً به أي: يكون وقته الذي وقته له
 الشارع يسعه ويسع غيره من جنسه، ويسمى الظرف موسعاً...

الوقت بالفعل كالصلاة^{المكتوبة}

ومن حكم هذا النوع: أن وجوب الفعل فيه لا يُنْأَى وجوب فعل آخر فيه من جسده، حتى لو نذر أن يُصلي كذا وكذا ركعة في وقت الظهر لزمه.

ومن حكمه: أن وجوب الصلاة فيه لا ينافي صحة صلاة أخرى فيه حتى لو شغل جميع وقت الظهر لغير الظهر يجوز.

ومن حكمه: أنه لا يتأدى المأمور به إلا بنية معينة؛ لأن غيره لما كان مشروعاً في الوقت لا يتعين هو بالفعل وإن ضاق الوقت؛ لأن اعتبار النية باعتبار المزاحم، وقد بقيت المزاحمة عند ضيق الوقت.

والنوع الثاني: ما يكون الوقت معياراً له، وذلك مثل الصوم؛ فإنه يتقَدَّرُ بالوقت وهو اليوم. ومن حكمه: أن الشرع إذا عيَّن له وقتاً لا يجب غيره في ذلك الوقت، ولا يجوز أداء غيره فيه، حتى أن الصحيح المقيم لو أوقع إمساكه في رَمَضان عن واجب آخر يقع عن الإمساك.

- حتى إلخ. والدليل على طرفيته: أنه لا يشترط استيعاب كل الوقت بالصلاة، وتفسير ظرفية الوقت ههنا، أن يكون الواقع مع إمكان أن يفصل عن أداء الفعل. إلا بنية معينة أي إلا بنية تعيين المأمور تعييناً شخصياً أو نوعياً بحيث لا ينطبق الموي إلا على هذا المأمور به، ولا يجب تعيين عدد الركعات، وملاحظة معنى الأداء أو الإقامة والسفر وأمثالها، وإنما وجب التعيين في النية؛ لأن الظرفية وسعت الأغيار، والتعيين في النية تدفع المزاحم الممكن الحصول صحة شرعية، وهذا باق إلى آخر الوقت وإن تصيق، وصار معياراً له في الواقع لا من قبل الشرع، فصحة وجود المزاحم أي غير المأمور به باقية؛ إذ لو صلى غيره لصحت الصلاة فوجب التعيين أيضاً.

وقد بقيت إلخ أي مزاحمة غيره وهو صحة الوقتية معه، لأنه غير متعين للمأمور به وإن سقط خيار العبد لضيق الوقت. معياراً له أي الفعل معيار الشيء ما يقدر به ذلك الشيء والمراد ههنا الوقت الذي يستغرقه الفعل ولا يفضل عنه ويتقدر، فيطول بطول الوقت ويقصره بقصره كذا في "المعدن". لا يجب غيره. في ذلك الوقت حتى لو نذر في رمضان بصوم لا يجب فيه أدائه، ولهذا لا يجوز فيه؛ لأنه لم يسع الوقت لصومين وليس إليه تدبيل الشرع فتعين بما وجب شرعاً ولا يجب غيره كذا في "المعدن".

رَمَضَانَ لَا عَمَّا نَوَى، وَإِذَا اندفع المَرَّاحِمُ فِي الْوَقْتِ سَقَطَ اشْتِرَاطُ التَّعْيِينِ فَإِنْ ذَلِكَ لَقَطَعَ المَرَّاحِمَةَ، وَلَا يَسْقُطُ أَصْلُ النِّيَّةِ؛ لِأَنَّ الْإِمْسَاكَ لَا يَصِيرُ صَوْمًا إِلَّا بِالنِّيَّةِ، فَإِنْ الصَّوْمُ شَرَعًا هُوَ الْإِمْسَاكُ عَنِ الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالْجَمَاعِ نَهَارًا مَعَ النِّيَّةِ.

لَا عَمَّا نَوَى. لأن الشرع لما عيّن للمعيار صوماً بصفة، فإذا أراد المكلف تغيير صفة لم يقدر عليه، وهذا كمن أحرّسه في وقت معين للحياطة فحاط له، ثم قصد الترع في ذلك الوقت لم يكن تبرعاً بل يكون إجارة، وإما قيد بالصحيح المقيم احتراً عن المسافر والمريض عني قول أبي حنيفة عليه السلام فإنه عده إذا نوى المريض أو المسافر في رمضان عن واجب آخر يقع عما نوى؛ لأنه لما ثبت ههما الترحص لمصالح البدن وهو الفطر، فلأن ثبت لمصالح الدين وهي قضاء ما عليه من الدين أولى كذا في "الفصول".

وَإِذَا اندفع إلخ: وهو غير هذا الصوم بأن لا يجوز في الوقت، وفسر بعدم الجوار؛ لثلاث يتوهم أن المراد بقوله: وإذا اندفع المَرَّاحِمُ المَرَّاحِمُ في الأولوية. **سَقَطَ إلخ:** وعنه الشافعي عليه السلام. يشترط التعيين؛ لأنه وجد من الشارع فلا بد من أن يتعين من جهة العبد ليكون مختاراً في ذلك لا مجبوراً، قلنا: إطلاق العبد في مثل هذا التعيين؛ لأنه في أصل الصوم مختار، فهو مخاطب في هذا اليوم بالصوم لا بالتعيين؛ لأنه قد حصل من الشارع، فلا حاجة إلى تعيين العبد فاحفظه. **اشتراط التعيين.** أي لما كان اشتراط التعيين لقطع المَرَّاحِمِ في الوقت، فلما اندفع المَرَّاحِمُ سقط اشتراط التعيين؛ لأنه لما تعين في رمضان أصيب لمطلق الاسم، وبالخطأ في الوصف كالتعيين في مكان يقال باسم الجنس والنوع كما يقال باسم العلم، فإن ريداً لو نوى ينال إنسان أو يارجل وهو منفرد في الدار كان كما قيل: يا ريد ويال بالخطأ في الوصف كما لو نوى الرجل الأبيض وهو منفرد في الدار بيد أيها الرجل الأسود ويال بهذا؛ لأن الأسود بطل فبقي اسم الجنس الذي يصلح اسماً له كذا قيل. وهكذا تعيين الصوم بأن يضاف الصوم إلى رمضان بأن يقول المكلف: نويت صوم رمضان. **وَلَا يَسْقُطُ إلخ:** جواب سؤال، وهو: أنه لما تعين الوقت لصوم رمضان فينبغي أن يسقط أصل النية ويتأدى بلا نية من الصحيح المقيم.

هُوَ الْإِمْسَاكُ إلخ: الأحسن أن يقال: هو الإمساك عن الأكل والشرب والجماع حقيقة أو حكماً عمداً من طلوع الفجر إلى غروب الشمس؛ لثلاث يرد أكل الناسي وشربه وجماعه وأكل السمسم وما في الأسنان أقل من الخمص وأمثلهما عكساً، والامتناء بالبدن والتفحيد وأمثالهما، والإمساك من طلوع الشمس لا قبله طرداً؛ لأنه عرفاً من طوعها إلى غروها، والمأخوذ في الحدود المعاني العرفية المتبادر إلا أن يقال: المعتبر في الصاعات الشرعية المعاني الشرعية، والنهار الشرعي من طلوع الفجر إلا أن غايته ليس بعام؛ فإن وقت الفجر إما يعد من النهار في حق الصوم خاصة دون الصلاة حتى لم يكن صلاته عجماء بل جهرية وقد ورد صلاة النهار عجماء كذا في "الفصول".

وإن لم يعين الشرع له وقتاً، فإنه لا يتعين الوقت له بتعيين العبد، حتى لو عين العبد أياماً لقضاء رَمَضَانَ لا تتعين هي للقضاء، ويجوز فيها صوم الكفارة والنفل، ويجوز قضاء رَمَضَانَ فيها وغيرها.

ومن حكم هذا النوع: أنه يشترط تعيين النية لوجود المُرَاحِمِ، ثم للعبد أن يوجب شيئاً على نفسه مؤقتاً أو غير مؤقت وليس له تغيير حكم الشرع. مثاله: إذا نذر أن يصوم يوماً بعينه لزمه ذلك، ولو صامه عن قضاء رَمَضَانَ أو عن كفارة يمينه جاز؛ لأن الشرع جعل القضاء مطلقاً،

= مع النية لأنه عادة، ولا عادة بدون النية؛ ليمتار عن العادة؛ ولأن العادة لابد فيها من الإخلاص، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ أَمْرًا فَقَدْ طَعَنَ إِلَى عَرْشِ اللَّهِ الْكَبِيرِ﴾ الآية، والإخلاص لا يكون إلا بنية كذا في "المعدن". وإن لم يعين الشرع الح هذا بيان القسم الثاني من نوعي الميعار أي: ما لم يعين الشرع له وقتاً كقضاء رمضان، فإنه ليس له وقت معين؛ لإطلاق الأيام في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ أَمْرًا فَقَدْ طَعَنَ إِلَى عَرْشِ اللَّهِ الْكَبِيرِ﴾، فإنه لا يتعين الوقت له بتعيين العبد؛ لأنه تغيير حكم الشرع من الإصلاق إلى التقييد ليس ذلك للعبد، وتشتتر فيه نية التعيين أي يشترط في هذا القسم من الوقت نية التعيين بأن يقول: نويت للقضاء أو المسدور، ولا يتأدى مطلق النية، ولا نية الفعل أو واجب آخر فافهم.

لا يعين الح لأنه تغير حكم الشرع من الإطلاق إلى التقييد وليس ذلك للعبد. يعين الله بأن يولي قضاء رمضان مثلاً، ولا يكفيه نية مطلق صوم الفرض أو مطلق القضاء. لوجود المُرَاحِمِ بعده تعيين الوقت له شرعاً، وشرعية كل صوم من الواجب والنفل في كل يوم من الأيام غير الأيام المنوعة والخصص والنقاس. ثم للعبد الح هذا اعتراض ومحصولة: أن للعبد أن يوجب على نفسه شيئاً لم يكن واجباً، فكيف لا يكون له أن يعين على نفسه بعض الواجبات بوقت، مع أن التعيين دون الإيجاب؛ لأن إثبات الوصف أدنى من إثبات الأصل، فأجاب المصنف بأن تعيين بعض الأوقات تغيير حكم الشرع وليس للعبد ذلك وإن كان به إيجاب شيء على نفسه، والأقرب أن يجعل قوله: ثم للعبد كالتمريع على الأول، وتقديره: إذا تحققت أنه لا يتعين الوقت بتعيين العبد فاعلم بعد ذلك أن للعبد أن يوجب شيئاً على نفسه، وإذا تعلق بما أوجب عليه حكم الشرع ليس له تغييره كذا في "الفصول".-

فلا يتمكن العبد من تغييره بالتقييد **بغير ذلك اليوم**، ولا يلزم على هذا ما إذا صامه عن نفل، حيث يقع عن المنذور ^{المعين للصوم المنذور} لا عما نوى؛ لأن النفل حق العبد؛ إذ هو يستبد بنفسه من تركه وتحقيقه، فجاز أن يؤثر فعله فيما هو حقه لا فيما هو حق الشرع. وعلى اعتبار هذا المعنى قال مشايخنا: إذا شرط في الخلع أن لا نفقة لها ولا سكنى، سقطت النفقة دون السكنى، حتى لا يتمكن الزوج من إخراجها عن بيت العدة؛ لأن السكنى في بيت العدة حق الشرع، فلا يتمكن العبد من إسقاطه بخلاف النفقة.

= **مطلقاً** أي غير مقيد بوقت؛ لقوله تعالى: ﴿فعدة من أيام أخر﴾، وكذا صوم الكفارة؛ لقوله تعالى: ﴿فصيام شهر من مساعى﴾، وصيام ثلاثة أيام كذا في "المعدن". **بغير ذلك اليوم** يعني لو قلنا: بعدم حوار صوم القضاء والكفارة في اليوم الذي عين للصوم المنذور لكان يؤدي إلى تعيير حكم الشرع وهو إطلاق وقت القضاء والكفارة، لا يتمكن العبد منه، فلا عبرة بتقييده القضاء والكفارة بغير ذلك اليوم، فإذا صام ذلك اليوم عن قضاء رمضان أو عن كفارة عليه يقع عما نوى لا عن المنذور كذا في "المعدن".

لا عما نوى إلخ هذا جواب نقض يرد على التعليل المذكور، وهو: أن الشرع جعل صوم النفل مطلقاً أي غير مقيد بوقت كصوم القضاء والكفارة، فبيما يقع صومه عن المنذور دون النفل وهو تعيير المطلق بالتقييد بغير ذلك اليوم، فأجاب بأن النفل حق العبد إلخ كذا في "الفصول".

فجاز أن يؤثر إلخ هو لا يبقى النفل مشروعاً في ذلك الوقت بأن يجب عليه صرف النفل إلى المنذور، فإن النفل في سائر الأيام شرع حقاً للعبد ليمتدح عليه طريق اكتساب الحيرات وبل السعادات من غير إثم عليه في تقدير صرف الترك كذا في "المعدن". **مشايخنا** أي مشايخ ما وراء النهر من الحنفية. [الشافعي. ص ١٤١]

حتى لا يتمكن إلخ لقوله تعالى: ﴿أَسْكُوهُمْ مِنْ حَيْثُ سَكَنُوا مِنْ وَجْهُكُمْ﴾، ولقوله تعالى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُمْ مِنْ يَوْمِهِمْ﴾ الآية. عن بيت العدة أي بيت تعتد هي فيه وهو بيت الروح كما يقال: إنما بيت الحمد والصلاة أي بيت يحمد ويصلى فيه، وبيت الضيافة أي بيت يضاف الناس فيه. **حق الشرع إلخ** لقوله تعالى: ﴿أَسْكُوهُمْ مِنْ حَيْثُ سَكَنُوا مِنْ وَجْهُكُمْ﴾. [الشافعي: ص ١٤١] ولقوله تعالى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُمْ مِنْ يَوْمِهِمْ وَلَا تُخْرِجُوا أَبَا أَنْبِيسَ مِنْ حَيْثُ مَسَّه﴾ الآية، هاهم عن الإخراج، وهما عن الخروج، فعلم أن لزوم البيت حق الشرع بخلاف النفقة؛ فإنها تحب بمقابلة تسليم نفسها إياه، وجزاء احتباسها له عن تحصيل معاشها كذا في "المعدن".

فصل في حسن المأمور به

الأمرُ بالشَّيء يدلُّ على حسن المأمور به إذا كان الأمرُ حكيمًا؛ لأنَّ الأمرَ لبيان أنَّ المأمور به مما ينبغي أن يوجد، فاقضى ذلك حسنه.

المأمور به

حكيمًا أي صاحب حكمة لا يأمر الناس إلا بالحكمة، ولا يأمر بالنسفه فهو الشارع الله ورسوله، ومحتهد وأتمته وأولو الأمر من الأئمة، والملوك العدول، وعلماء النحلة، بخلاف الطلعة والسمهاء، وإنما يقتضي حسن الفعل المأمور به؛ لأنَّ الأمر مسماه: هو الطلب، والحكيم لا يطلب من الأفعال إلا ما فيه حكمة ومصلحة وهو الحسن، ويطلق الحسن والقبح على ثلاثة معان: الأول: صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل، والعدل والظلم، والشجاعة والخس، والثاني: ملائمة الفرص الذبوي ومافرتة، وهذان المعنيان كلاهما عقليان لاشريعتان اتفاقا، والثالث: استحقاق المذح والأجر والثواب والدم والعقوبة والعذاب وفيه النزاع، فعند الأشعري رحمته وهو شرعي قالوا: إن الأفعال كلها كالإيمان بالله والكفر والصلاة والربا وأمثالها قتل ورود الشرع سواسية ليس في فعل استحقاق ترتب الثواب ولا استحقاق ترتب العقاب والشارع جعل بعضها مستحقاً لترتب الثواب فأمر به، وبعضها مستحقاً لترتب العقاب فنهى عنه، فما أمر به الشارع فهو حسن، وما نهى عنه فهو قبيح، ولو انعكس الأمر لانعكس الأمر، وليس في نفس ذات الفعل حسن وقبح بهذا المعنى في الواقع، وعددا أي معاشرات المتريديّة وعند المعتزلة: هو عقلي أي واقعي لا يتوقف على الشرع أي: للفعل حسن أو قبح في الواقع بلا اعتبار المعتبر وحكم الحاكم فيما هو حسن أمر به الشارع وما هو قبيح هي عنه الشارع؛ لأنَّ الأمر حكيم وهو لا يأمر بالفحشاء والمكر، فالشارع كشف عن الحسن والقبح الثابتين للأفعال في نفس الأمر كما أن الطلب يكشف عن النفع والضرر الثابتين للأدوية في نفس الأمر. وأما العقول فربما تهتدي إلى الحسن والقبح الواقعيين كحس الصدق والباع وقبح الكذب الضار، وربما لا تهتدي إليهما كحسن صوم آخر رمضان، وقبح صوم أول شوال، فإنه لا سبيل إليه للعقل، لكن الشرع كشف عن الحسن والقبح الواقعيين، والفرق بين مذهبا ومذهب معتزلة: أن حسن الأفعال وقبحها عددا لا يستلزم حكماً من الله تعالى بل يصير موجباً لاستحقاق الحكم من الله تعالى الذي لا يرجع المرجوح، وعند المعتزلة يوجب الحسن والقبح والحكم ولولا الشارع، وكانت الأفعال وفاعلوها لوجبت الأحكام، فالفعل امصالح للإباحة كان مباحاً البتة، وقس على هذا، هذا ما أفاده المحققون، وأدلة الفرق مبسطة في المطولات.

فاقتضى ذلك حسنه اختلفوا في أن الحسن للمأمور به شرعي أو عقلي، والصحيح أنه شرعي؛ لأنه ثبت حسنه ضرورة حكمة الأمر كما بينه المصنف رحمته وقال بعضهم: إنه عقلي أي يعرف حسنه بالعقل وهو فاسد؛ لأن العقل لا مدخل له في إيجاب الشيء؛ إذ الواجب ما يثبت المرء بفعله ويعاقب بتركه، والعقل لا يدرك أن هذا =

ثم المأمور به في حق الحسن نوعان: ١- حسن بنفسه ٢- وحسن لغيره.

فالحسن بنفسه: مثل الإيمان بالله تعالى، وشكر المنعم، والصدق، والعدل، والصلاة ونحوها من العبادات الخالصة.

فحكم هذا النوع: أنه إذا وجب على العبد أدائه لا يسقط إلا بالأداء، وهذا فيما لا ^{الحسن بنفسه} يحتمل السقوط مثل الإيمان بالله تعالى. ^{عن مكلف}

وأما ما يحتمل السقوط فهو يسقط بالأداء أو بإسقاط الأمر. ^{كالركاة عند هلاك النصاب}

وعلى هذا قلنا: إذا وجبت الصلاة في أول الوقت سقط الواجب بالأداء، أو باعتراض الجنون والحيز والنفاس في آخر الوقت باعتبار أن الشرع أسقطها عنه عند هذه العوارض، ^{الشارع} ^{الصلاة المكف}

ولا يسقط بضيق الوقت وعدم الماء، واللباس ونحوه. ^{حتى يجب القضاء إذا دلت}

الشيء مما يثاب بفعله ويعاقب بتركه؛ لأن هذا حكم شرعي لا عقلي، فلا يكون العقل موجهاً، ولأنه يجوز ورود السج على حسن المأمور به ولو كان حسنها بعقل لما جاز ذلك؛ لأن حسن العقل لا يرد عليه الفسخ كحسن شكر المنعم والعدل والإحسان كذا في "المعدن". ^{في حق الحسن} أي في ذات الحسن، وأما في كيفية الحسن، فأربعة أنواع؛ لأن الحسن نفسه نوعان: ١- حسن لا يحتمل السقوط ٢- وحسن يحتمله، وكذا الحسن لغيره نوعان: ١- ما يحصل ذلك بفعل المأمور به ٢- وما يحصل بفعل مقصود كذا في "المعدن".

والصلاة أي الصلاة حسن في نفسها؛ لأنها من أولها إلى آخرها تعظيم للرب تعالى عز وجل بالأقوال والأفعال، وثناء عليه وحشوع له، وقيام بين يديه وجلسة لحضوره، وإن كانت الكميات وتعداد الركعات، والأوقات والشرائط لا يستقل معرفتها العقل، فكان محتاجاً إلى الشريعة العراء. ^{مثل الإيمان} ههنا التصديق، فإنه ركن أصلي لا يحتمل السقوط بحال، بخلاف الإقرار، فإنه ركن إما زائد أو شرط إجراء الأحكام في الدنيا على حسب الاختلاف بين العلماء، فإنه يسقط بقدر الإكراه كذا في "المعدن". ^{في أول الوقت} فيه إشارة إلى أن نفس الوجوب يثبت بأول جزء من الوقت وجوباً موسعاً عند المصنف. ^{كما هو المذهب الصحيح.}

ولا يسقط بضيق الوقت بتفريطه فيأثم، أو بغير تفريطه فلا يأثم، وعنى كل تقدير بحسب القضاء، وفي عدم اللباس -

النوع الثاني: ما يكون حسناً بواسطة الغير، وذلك مثل السعي إلى الجمعة، والوضوء للصلاة، فإن السعي ^{من المأمور به} حسنٌ بواسطة كونه مفضيًّا السعي إلى أداء الجمعة، والوضوء حسنٌ بواسطة كونه مفتاحاً للصلاة.

وحكم هذا النوع: أنه يسقط تلك الوساطة، حتى أن السعي لا يجب على من لا الجمعة عليه، ولا يجب الوضوء على من لا صلاة عليه، ولو سعى إلى الجمعة فحمل مكرهاً إلى موضع آخر قبل إقامة الجمعة يجب عليه السعي ثانياً، ولو كان معتكفاً في الجامع يكون السعي ساقطاً عنه.

وكذلك لو توضأ فأحدث قبل أداء الصلاة يجب عليه الوضوء ثانياً، ولو كان متوضئاً عند وجوب الصلاة لا يجب عليه تجديد الوضوء، والقريب من هذا النوع الحدود، والقصاص، والجهاد،

تحت عريانا، ولا تسقط في حين من الأحيان، فبعد أن مطلق العوارض غير مسقط للوجوب بل بعضها الذي اعتبره الشارع في باب الخرج والضرورة النالعة إلى حد معتبر عند الشرع مسقط للوجوب، فافهم كذا في 'العدل'.

والناس: حتى خير بين أن يصلي قائماً ويتم الركوع والسجود، وبين أن يصلي قاعداً ويؤديهما بالإيماء.

والوضوء الخ: فإن الوضوء تريد وتنظيف الأعضاء وإضاعة الماء، وذلك ليس بحسن في ذاته أو ليس فيه معنى العبادة إنما حسن لأجل أداء الصلاة.

والقريب: وفيه كلام وهو: أن قريب الشيء يلزم أن يكون غيره، فيرم أن يكون الحدود ونحوها حسناً لغيره؛ إذ لا واسطة بين الحسن لغيره وبين الحسن لغيره، فإذا كان قريباً لما هو حسن لغيره يلزم أن يكون غيره، وغيره ليس إلا الحسن لغيره، بناء على انتفاء الوساطة، وكون الحدود وأمثالها من الحسن لغيره بدهي الطلان كذا في بعض الحواشي. من هذا النوع لأن القسم الأول أي: السعي والوضوء كامل في كونه حسناً لغيره؛ لأن الغير لا يحصل بفعل المأمور، بخلاف هذا القسم أي الحدود والقصاص والجهاد؛ فإن الغير يحصل بفعل المأمور به.

فإن الحدَّ حسنٌ بواسطة الزجر عن الجنائية، والجهادُ حسنٌ بواسطة دفع شرِّ الكفرة وإعلاء كلمة الحق، ولو فرضنا عدم الوساطة لا يتبقى ذلك مأموراً به، فإنه لولا الجنائية لا يجب الحدُّ، ولولا الكُفْرُ المفضيُّ إلى الحُرَاب لا يجب عليه الجهادُ.
حسبه وشر الكفرة
الامدكور
الإمام

فصل في الأداء والقضاء:

الواجبُ بحكم الأمر نوعان: ١- أداء ٢- وقضاء.

بواسطة الزجر إلخ باعتبار داته، فإن الحد عقوبة وتعذيب للعاد، وليس ذلك حسن بنفسه، وإنما حسن بواسطة الزجر أي: مع المرء عن الحاية كالربا وشرب الخمر والقصاص مثل الحد، وإنما حسن بواسطة زجر الظلمة عن القتل فافهم. **بواسطة دفع شر إلخ** لا باعتبار نفسه، فإن الجهاد فيه تخريب البلاد وتعذيب الناس وليس ذلك حسناً بنفسه، قال **الآدمي** بيان الرب ملعون من هدم بيان الرب، وإنما حسن بواسطة كفر الكافر، فإن الكفرة، أعداء الله تعالى والمسلمين، فلذلك حسن لدفع شرهم وإعلاء كلمة الحق.

إلى الحُرَاب إنما قال: "إلى الحُرَاب" ولم يقل: إلى شرِّ الكفرة يسهما على أن المراد بشر الكفرة: الحُرَاب، وإنما قال: لو فرضنا؛ لأنه خلاف الخير، وهو قوله **الشيخ** "الجهاد ماض إلى يوم القيامة"، وإنما قال: والقريب من هذا النوع مع أن الحسن في هذه الثلاث أيضاً بواسطة لفرق بين هذه الثلاث وبين السعي والوضوء، فإن حسن السعي والوضوء بواسطة الجمعة والصلاة، وهما لا يتأديان بالسعي والوضوء، بل بأفعال مقصودة وأقوال معلومة، بخلاف الحدود والقصاص والجهاد، فإن حسن هذه الثلاث بواسطة الزجر عن الحاية، وقتل النفس المعصومة، وإعلاء كلمة الله، وهذه الوسائط تتأدى نفس الحد والقصاص والجهاد، ولأن نفس الحد والقصاص يحصل الزجر، وبفس الجهاد يحصل الإعلاء، أو يقال: إنما قال: والقريب من هذا النوع؛ لأن القسم الأول أي السعي والوضوء كاملاً في كونه حسناً لغيره؛ لأن العير لا يحصل بفعل المأمور به، بخلاف هذا القسم أي الحدود والقصاص والجهاد؛ فإن العير يحصل بفعل المأمور به على ما بين آنفاً كذا في "المعدن".

لا يجب عليه الجهادُ والمعنى أنه لو تصور إسلام الخلق عن آخرهم لا تبقى فرصة الجهاد ويسقط فرض القتال، وإن كان ذلك بخلاف الخير في الظاهر، فإن النبي **ﷺ** قال: "لن يرح هذا الدين قائماً تقاتل عليه عصاة من المسلمين حتى تقوم الساعة"، وعن عمران بن حصير **رضي الله عنه** قال: قال رسول الله **ﷺ**: "لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من نأواهم حتى يقاتل آخرهم المسيح الدجال". [الشافي: ص ١٤٤]

نوعان إلخ يعني أن الأمر قد يرد ولطلب إيقاع فعل وجب في دمه بوجود سبه ابتداء من غير سبق فواته كالأمر بإقامة الصلاة، وقد يرد لإيقاع ما سبق قوته كقوله **الشيخ**: "فليصلها إذا ذكرها"، فسمى الإيقاع الأول أداء، والثاني قضاء.

فالأداء: عبارة عن تسليم عين الواجب إلى مستحقه.

والقضاء عبارة عن تسليم مثل الواجب إلى مستحقه.

ثم الأداء نوعان: ١- كامل ٢- وقاصر.

فالكامل: مثل أداء الصلاة في وقتها بالجماعة، أو الطواف متوضّياً، وتسليم المبيع

سليماً كما اقتضاه العقد إلى المشتري، وتسليم الغاصب العين المغصوبة كما غصبها.

أدؤه وتعويضه عن ملكها

وحكم هذا النوع: أن يُحكم بالخروج عن العهدة به.

بمخرج المأمور

تسليم عين الواجب تسليم عين الواجب والمثل في الأفعال والأعراض إنعادها والإتيان بها، فإن العادة حق الله تعالى، فأنعده يؤديها ويسلمها إليه ولم يعتبر التقيد بانوقت ليعم أداء الركاة والأمانات والمدورات والكفارات، والمراد بالواجب ههنا: ما يعم الفرص أيضاً. **أى مستحقه** إما زاد هذا اللفظ مع أنه متروك في عبارة كثير من المشايخ؛ لأنه من تمام حقيقة الحدود؛ إذ التسليم لابد من تمامه، وتمامه بوجود استسلم إليه كيف وإما المأمور به إذا سلم دراهم دين إلى غير رب الدين لا يكون ذلك التسليم أداء كذا في بعض الحواشي.

والقضاء أى القضاء عبارة عن تسليم مثل الواجب لا عينه أى تسليم ذلك الواجب الذي وجب أولاً في غير ذلك الوقت، وكان ينبغي أن يقيد بقوله: "من عهده" ليحرج أداء الظهر أى طهر اليوم عن طهر أمس؛ لأنه ليس من عهده بل كلاهما لله تعالى، وإما لم يقيد بشهرة أمره وكونه مدلولاً عليه بالالتزام كذا في 'نور الأنوار'.

والكامل أى هو أداء المأمور به على وجه شرع عليه مع إيفاء جميع حقوقه، ولو استوفى بعض حقوقه دون بعض فهو كامل من ذلك الوجه قاصر من هذا الوجه كأداء الصلاة بالجماعة إذا أدت في وقت مكروه، أو بإمامة العاسق، وبترك واجب، أو سعة من دحيها أو خارجها، فالكامل المطلق ما لا يترك فيه حق من حقوق الأداء وغيره عن القصاصات كلها، والكامل الإضافي ما استوفى فيه بعضها دون بعض وهو يخضع للقاصر.

أداء الصلاة أراد بها: الصلاة المكتوبة؛ لأن الجماعة فيما عداها صفة قصور بمسرة الإصع الرائدة، فهو أريد بها مطلق الصلاة فلم يطابق المثال بالنظر كما لا يخفى. **بالجماعة** فإن الصلاة بالجماعة قد فصت على صلاة المفرد خمس وعشرين درجة كما نطق به الحديث [عمدة الحواشي: ص ٩٤] أو **لطواف** أى بقوله:

"الطواف بالبيت صلاة"، والصلاة بدون الطهارة لا تحور، لكنه يحسنه من الطهارة أيضاً؛ لإطلاق النص، وهو

قوله تعالى: ﴿وَيُصَوِّفُوا﴾ **بِأَيْتِ** **الْبَيْتِ** **الْمَكِينِ** **﴿١﴾**

وعلى هذا قلنا: الغاصب إذا باع المغصوب من المالك أو رهنه عنده، أو وهب له وسلمه إليه، يخرج عن العهدة ويكون ذلك أداءً لحقه، ويلغو ما صرح به من البيع والهبة. ^{المالك} ولو غصب طعاماً فأطعمه مالكة وهو لا يدري أنه طعامه، أو غصب ثوباً فألبسه مالكة وهو لا يدري أنه ثوبه يكون ذلك أداءً لحقه، والمشتري في البيع الفاسد لو أعار المبيع من البائع أو رهنه عنده، أو أجره منه، أو باعه منه، أو وهبه له وسلمه يكون ذلك أداءً لحقه ويلغو ما صرح به من البيع والهبة ونحوه. ^{المشتري}

وأما الأداء القاصر: فهو تسليم عين الواجب مع النقصان في صفته نحو الصلاة بدون تعديل الأركان، أو الطواف محدثاً، ورد المبيع مشغولاً بالدين أو بالجناية، ورد المغصوب

أداءً لحقه. هذا إذا لم يحدث فيه ما يقطع حق المالك، فأما إذا حدث فيه ما يقطع حقه بأن كان دقيقاً فخرجه فأصعمه، أو خماً فشواه ثم أطعمه لا يبرأ عن الضمان بالاتفاق؛ لأنه ملك هذه التصرفات كذا في 'المعدن'. في البيع الفاسد: البيوع أنواع: صحيح: وهو المشروع بأصله ووصفه وباطل: وهو ضده، وهو لا يبعد الملك بوجه، وفاسد: وهو المشروع بأصله دون وصفه ويهيد الملك إذا اتصل به القبض، ومثال البيع الفاسد: بيع السمك في الماء، وبيع المجهول. [حاشية الشيخ أكرم الندوي: ص ١١٣]

أعني أن البيع الفاسد كالبيع بالخمر والخنزير، والبيع شرط لا يقتضيه العقد فيه منفعة لأحد العاقلين أو المعقود عليه وهو من أهل الاستحقاق كما إذا باع عبداً بشرط أن يعتقه المشتري أو يدره أو يكاتبه، أو أمة على أن يستولدها المشتري، فإذا قبض المبيع المشتري في البيع الفاسد يكون المبيع مضموناً في يده، ولكل واحد عن المتعاقدين فسحه دفعاً للفساد، ويجب على المشتري رد المبيع إلى النافع، فإذا أعار المشتري المبيع من البائع، أو رهنه المشتري عند البائع، أو أعطى المشتري المبيع للبائع بالأجرة، أو وهب المشتري المبيع للبائع، وقص النافع يكون ذلك أداءً لحقه دون تسليم عين الواجب هذا ملخص الكتاب.

بدون تعديل الخ تعديل الأركان هو: الطمائية في الركوع والسجدين، والقومة بعد الركوع، والجلسة بين السجدين في ظاهر الرواية، وهو أي: التعديل واجب عند أبي حنيفة ومحمد، فإذا تركه جازت الصلاة مع النقصان بقوات الوصف، وعند أبي يوسف والشافعي: فرض، وبسطه في الفروع.

مباح الدم بالقتل، أو مشغولاً بالدَّيْن، أو الجنابة بسبب عند الغاصب، وأداء الزُّيُوف مكان الجِيَاد إذا لم يَعْلَمْ الدائن ذلك.

وحكمُ هذا النوع: أنه إن أمكن جبرُ النقصان بالمثل ينَجَبُ به وإلا يَسْقُطُ حُكْمُ النقصان
إلا في الإثم.

وعلى هذا: إذا ترك تعديل الأركان في باب الصلاة لا يمكنُ تدارُكُهُ بالمثل؛ إذ لا مثل له

– أو الطواف محدثاً فإن الصواف محدثاً أداء ناقص كما مر في فصل المطلق والمقيد، ثم اعلم أن هذين المثالين في حقوق الله تعالى. [عمدة الخواشي: ص ٩٥]

مشغولاً بالدَّيْن نظير للأداء القاصر أي: رد شيء حال كونه مشغولاً بالدين بأن عصب عبداً فارغاً ثم لحقه الدين في يد الغاصب، فسلمه إلى المالك، فهذا أي: تسليمه مشغولاً بالدين أداء قاصر، فإن هلك المعصوم والمبيع في يد المالك والمشتري بأفة سماوية رثت دمه اعصاب وسانع؛ لكونه أداء. وإد. الزُّيُوف هو الذي يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار كذا في "المعدن".

لم يعلم الدائن ذلك إلخ أي الرافعة، فإنه أداء قاصر، وقيد به؛ لأنه إذا علم الدائن واستوفاه مع ذلك ولم يرده يكون أداء كاملاً لسقوط حق صاحب الحق عن وصف الجودَة لتجوره بالريوف كذا قيل، وفيه بصر؛ لأن الأداء الكامل يستدعي بقاء الوصف الذي وجب به ولا رافع في فواته وأن تجوز به صاحب الحق، فثبت أن عدم العلم ليس بشرط؛ لكونه أداء قاصراً، والأقرب أن يقال: إنه إذا علم صاحب الحق، فالظاهر أنه لا يجوز به فلا يتحقق الأداء القاصر، فكان ذكر هذا القيد لبيان موضع تحقق الأداء القاصر كما هو دأب المجتهدين في وضع مسائل بأن يذكروا قيوداً لها تحقق المسائل في الظاهر عالياً وإن كانت تحقق مدوها كذا في "الملتقط".

إن أمكن إلخ أي ما كان هذا أداء من وجه دون وجه كان به جهتان أيضاً من اعتبار الوجود وعدم اعتباره، فإن كان له مثل يحجر به أداء نقصانه يحجر به، ويجبر المؤدى على تسليمه أي: تسليم مثل النقصان، سواء كان المثل معقولاً صورةً ومعنى، أو معنى فقط أو غير معقول، لكنه اعتبره الشارع جابراً له كسجدة السهو والدماء في حياتيات الحق ولو لم يكن له حابر سقط حقه في الأداء، ويعتبر الامتنان والأداء موجوداً كذا في "أحضور".

إد لا مثل له إلخ لأنه إما أن يقضي الوصف وحده وهو باطل؛ لأنه لا يعقل له مثل ولا يوجد نص له، أو مع الأصل بأن يقضي الصلاة معدة الأركان أو يقضي نفس الركن بصفة الاعتدال وهو أيضاً باطل، لما فيه إنصال الأصل بواسطة بطلان الوصف، وهو نقض الأصول وقلب المعقول.

عند العبد فسقط، ولو ترك الصلاة في أيام التشريق فقضاها في غير أيام التشريق لا يكبر؛ لأنه ليس له التكبير بالجهر شرعاً.

وقلنا في ترك قراءة الفاتحة، والقنوت، والتشهد، وتكبيرات العيدين: إنه ينجز بالسهو.

سجود

ولو طاف طواف الفرض محدثاً ينجز ذلك بالدم، وهو مثل له شرعاً.

للعصاة

وعلى هذا: لو أدّى زيفاً مكان جيد فهلك عند القابض لا شيء له على المدين

الدائن

الربيع

المدين

فسقط لأن إيجاب المثل إما بالعقل بأن يدرك بالعقل له مثل ليمكن الإيجاب بالسبب الموجب للأداء، وإما بالسمع بأن جعل الشرع له مثلاً، فإذا لم يوجد واحد منهما بسقط، والاعتدال في الأركان وصف ليس له منفرداً عن الأصل مثل لا عقلاً ولا شرعاً، فلا يضمن بشيء سوى الإثم كذا في "الفصول".

في غير أيام الحج قيد به، لأنه إذا قضاها في هذه الأيام من هذه السنة جماعة، فإنه يكر؛ لأن وقت التكبير قائم وهو أيام التشريق، وقال الشافعي: في أصل المسألة: قضاها مع التكبير ليكون على حسب القوات، ونحن نقول: الجهر بالتكبير بدعة إلا في زمان مخصوص كذا قيل. **شرعاً** لأن الجهر بالتكبير بدعة إلا في أيام مخصوصة، فلا يكون له الجهر بالتكبير شرعاً في غير هذه الأيام فقط لقوات المثل. [عمدة الحواشي: ص ٩٦]

وقلنا هذا أيضاً تعريض على الأصل المذكور، وهو: أنه إن أمكن حيز النقصان بالمثل ينجز به، وإلا يسقط، لكن المسائل المتقدمة متفرعة على الشطر الثاني أي وإن لم يكن حيزه سقط وهذه المسائل على الشطر الأول أي أنه إذا أمكن حيز النقصان بالمثل، ففي الواجبات جعل الشرع سجدة السهو ليحيز النقصان اللارم ترك الواجب من واجبات الصلاة كذا في "الفصول".

الفاتحة: اعلم أن أقسام القرآن ثمانية: ١- الأمر ٢- والنهي ٣- والوعيد ٤- والوعيد ٥- والقصص ٦- والأمثال ٧- والناسخ ٨- والمسخ، وهذه السورة مشتملة على ذلك، فإن قوله: **نُحِذُّكُمْ** يشير إلى الأمر بحمده، والنهي عن صده، وقوله: **بِأَعْيُنِنَا** قصص عن إيجاد الخلائق أجمعين، وقوله: **مَنْ كَفَرَ** في **نَارٍ** فيه وعد ووعد، وقوله: **عَذَابٌ مُّسْتَقِيمٌ** أمثال، **تَعْتَبْ** هذه شريعتهم ناسخة، وقوله: **عَنْ أَهْلِ كُوفَةٍ** أي اليهود والنصارى من شريعتهم مسوخة.

فهلك **الحج** إما قيد به؛ لأنه إذا كان قائماً في يد رب الدين ولم يكن عالماً بزيافته حالة القص، كان له أن يفسخ الأداء ويطلب الجلياد إحياء لحقه في الوصف.

عند أبي حنيفة **١٠٣** : لأنه لا مثل لصفة الجودة منفردة حتى يمكن جبرها بالمثل.

ولو سلم العبد مباح الدم بجناية عند الغاصب، وعقد البائع بعد البيع، فإن هلك عند المالك أو المشتري قبل الدفع لزومه الثمن وبرئ الغاصب باعتبار أصل الأداء، وإن قتل بتلك الجناية استند الهلاك إلى أول سببه فصار كأنه لم يوجد الأداء عند أبي حنيفة **١٠٤** .
والمغصوبة إذا رُدَّت حاملاً بفعل عند الغاصب فماتت بالولادة عند المالك لا يبرأ الغاصب عن الضمان عند أبي حنيفة **١٠٥** .

حد أبي حنيفة : إنما قال هذا؛ لأنه هو العامل بالقياس، وقد قوى باطن هذه القياس، فيكون راجحاً على الإستحسان، أما أبو يوسف **١٠٦** فعمل بالإستحسان، وهو: أنه يضمن مثل ما قبض إحياء لحقه في الخوذة؛ لأن حقه مراعي في الوصف كما في القدر، فيرد مثل المقبوض ويستوفي إحياءه **١٠٧** لا صورة ولا معنى، أما صورة؛ فلأنها عرض يستحيل قيامها بداتها فلا يمكن فصل العرض عن العبد، وأما معنى؛ فلأن الخوذة لا قيمة لها في الأموال الربوية؛ لقوله **١٠٨** : "جيدها ورديها سواء" الحديث.

حد : إيراد هذه المسألة وما بعدها في هذا المقام مشكل؛ لأنه عطف طاهراً على المسائل المتفرعة على الأصل؛ المذكور، وهو: أنه إن أمكن حبر القصاص بالمثل يحجر به، وإلا يسقط، وليس في هذه المسائل حبر القصاص بالمثل، ولا سقوط بل هها أمر ثالث وهو: وجوب الصمان بالمثل كذا في 'الفصول'. **١٠٩** **لرب المس** باعتبار أصل الأداء، لكن يقول: إذا هلك في يد المالك قبل الدفع إلى ولي الجناية برئ الغاصب. [عمدة الخواشي: ص ٩٧]

١١٠ **سب** ح : صفة السب قدم عليه، فأنعى إلى سب أول من تسليم العبد مباح الدم المالك وهو الحناية كذا قبل. **عند أبي حنيفة** فيرجع بقيمته على الغاصب ويجمع الثمن على البائع؛ لأن الأداء كان ناقصاً، وعندهما هذا التسليم كامل؛ لأن العيب لا يمنع تمام التسليم وهو عيب عندهما، فيرجع بالقصاص، والخلاف في صورة البيع دون العيب كذا في 'المعتمد'. **عند الغاصب** سواء كان العلوق من ربا الغاصب، أو ربا رجل آخر، وإنما أولنا الفعل بربا؛ لأن الحمل إذا كان من روح لها أو من الولي، فلا ضمان على الغاصب في شيء من ذلك كذا قيل. **فصل بالولادة** قد بها؛ لأنها إذا ماتت بسب آخر غير الحمل إذا قتلت الحارية رجلاً عمداً عند الغاصب فردها إلى المالك ثم قتلت عند المالك فصاحباً، فعلى الغاصب قيمتها اتفاقاً كذا قيل.

أو عنباً فعصرها، أو حنطة فزرعها ونبت الزرع كان ذلك ملكاً للمالك عنده.
قلنا: جميعها للعاصب، ويجب عليه رد القيمة، ولو غصب فضة فضربها دراهم أو تبراً^{لا يصدق}
فأخذها دنائير، أو شاة فذبحها لا ينقطع حق المالك في ظاهر الرواية.
وكذلك لو غصب قطناً فعزله أو غزلاً فتسجحه لا ينقطع حق المالك في ظاهر الرواية.^{نقص}

سها الأبواب، وقيل: محوطة مهياة للأساس قال الكرخي والهدواي: وإنما لا يقص إذا بنى في حوالي الساحة
أما إذا بنى على نفس الساحة فينقض؛ لأنه معتد فيه، والأصح الإطلاق كما في 'أهداية' و'الدخيرة'، وأما لو
غصب أرضاً فعرس بها أو بنى قبل له: أقطع الباء والغرس وردّها لحديث "ليس يعرق طالم حق" رواه أبو داود
والترمذي والنسائي في كتبهم كذا في "الحصول".

حيثها للعاصب: أي جميع الأشياء المذكورة للعاصب؛ لأنه أحدث صعة متقومة مصيرة حق المالك هانكاً من
وجه أي: من حيث الصورة، ألا ترى أنه تبدل الاسم وفات أعظم المقاصد، والشيء إنما يقوم بصورته ومعناه،
وحقه في الصعة قائم من كل وجه، فيترجح على الأصل الذي هو فالت من وجه، ولا يجعل فعنه ساءً منك من
حيث أنه مخطور، بل من حيث أنه أحدث الصعة.

ولو غصب فضة إلخ هذه عدة مسائل تحالف سائر مسائل الغصب في الحكم، فإنها لا يقطع عنها حق المالك
بعد تلك التغيرات أيضاً بخلاف سائر المسائل. أما في الذهب والفضة فعند أبي حنيفة **حيث**، وأما في الشاة
فبالإتفاق، ووجه الأولين عند أبي حنيفة **حيث** أن العين باق فيهما من كل وجه صورة ومعنى، أما صورة فسقاء
الاسم؛ لأن الدراهم والدنانير يسمى ذهناً وفضة، وأما معنى؛ فلأن المعنى الأصلي وهو الثمنية وكونهما موروثين
باق جرى فيه الرأ باعتبار الورث فيهما، ووجه الثالث عند الكل: أن اسمها بعد الدبح باق يقار. شاة مدبوحة
كما يقال: شاة حية، وعلى هذا القياس: إذا غصب قطعاً فعزله، أو غزلاً فتسجحه، فإن معظم مقاصدهما هو الغرل
والنسخ قد حصل: وبحصول المقصود لا بعد تغيراً كذا في "المعدن".

لا ينقطع إلخ والخاص: أن المؤثر في انقطاع حق المالك ثلاثة أمور: الأول: أن يتغير العين المعصوبة بفعل
العاصب فيزول اسمها وأعظم مفاعها، والثاني: أن يختلط بمك العاصب بحيث يجمع التمييز كحط الذهب بالذهب،
والثالث: أن يختلط بحيث يمكن التمييز لكن يجرح كما إذا غصب الساء فبى عليها، وهذه الأمور المؤثرة لم توجد
في تلك المسائل، فلا ينقطع عنها حق المالك كذا في "المعدن".

ظاهر الرواية المراد بظاهر الرواية: مسائل الأصول التي رويت عن أبي حنيفة وصاحبيه: وهي: 'المسوط'،
'والريادات'، و'الخامع الصغير'، و'الخامع الكبير'، و'السير الصغير'، و'السير الكبير'، وإنما سميت هذه الكتب =

ويتفرغ من هذا: مسألة المضمونات، ولذا قال: لو ظهر العبدُ المغصوبُ بعدَ ما أخذَ المالكُ ضمانه من الغاصب كان العبدُ ملكاً للمالك، والواجبُ على المالك ردُّ ما أخذَ من قيمة العبد.

وأما القضاء فنوعان: ١- كامل ٢- وقاصر.

فالكامل منه: تسليمُ مثل الواجب صورةً ومعنى، كمن غصب قفيزَ حنطةٍ فاستهلكها ضمنَ قفيزَ حنطةٍ، ويكون المؤدَّى مثلاً للأول صورةً ومعنى، وكذلك الحكمُ في جميع المثليات. وأما القاصر: فهو ما لا يماثل الواجب صورةً ويمثل معنى، كمن غصب شاةً فهلكَتْ ضمنَ قيمتها والقيمةُ مثل الشاة من حيث المعنى لا من حيث الصورة.

المعصوبة الهالكة

طاهر الرواية؛ لأنها رويت عن الإمام محمد بن الحسن الشيباني برواية الثقات عنه، فهي إما متواترة أو مشهورة. [الشافي: ص ١٤٨] **ويتفرغ من هذا**. أي مما تقدم من أن المعصوب إذا صاع فيه الغاصب وتغير تغيراً فاحشاً، يعتبر صعبته ويجعل المعصوب كالهالك، حتى يزول عنه ملك المالك ويدخل في ملك الغاصب عندما خلافاً للشافعي [عمدة الحواشي: ص ١٠٠] مسألة المضمونات، فإن المعصوب إذا تغير تغيراً فاحشاً يحسب على الغاصب قيمته عندنا، وضمن المغصوب عنده.

في جميع المثليات. تعريف المثلي: كل ما يوجد له مثل في الأسواق فلا تفاوت يعتد به، أي: لا يختلف لسببه الثمن فهو مثلي. وما ليس كذلك فقيمي. [حاشية الشيخ أكرم الدوي: ص ١١٩] وهي السكيات كالحنطة والشعير وغيرهما، والموروبات كالذهب والمضة ونحوهما، والعديدات امتقارية كالحور والبيض، لقلة التفاوت بين أحادها، وأما غير المثليات فمثل الحيوانات والنبات؛ فإن ثوباً لا يماثل ثوباً من جميع الوجوه، ولهذا يتفاوتان قيمة لا محالة، وكذلك الحيوان، فلذا وجبت القيمة عند هلاك العين في غير المثلي؛ لتعدد رعاية الحائثة صورة ومعنى لتفاوت العايش بين أمثاله، وأما القيمة فهو مثل معنى لا تفاوت فيه أصلاً فكانت أولى كذا في 'المعدن'.

ضمن قيمتها أي قيمة الشاة؛ لأن حق المستحق في الصورة والمعنى جميعاً، إلا أن حقه في الصورة قد فات لعدم الرجوع عن القضاء، فبقي حقه في المعنى وهي القيمة. **والقيمة** إلخ لأنها تعادل الشاة في المالية وتقوم مقامها، ولذا سميت قيمته.

والأصل في القضاء الكامل.

وعلى هذا قال أبو حنيفة **رحمه الله**: إذا غصب مثلياً فهلك في يده انقطع ذلك عن أيدي الناس ضمن قيمته يوم الخصومة؛ لأن العجز عن تسليم المثل الكامل إنما يظهر عند الخصومة، فأما قبل الخصومة فلا؛ لتصور حصول المثل من كل وجه. فأما ما لا مثل له لا صورة ولا معنى لا يمكن إيجاب القضاء فيه بالمثل. ولهذا المعنى قلنا: إن المنافع لا تضمن بالإتلاف؛ لأن إيجاب الضمان بالمثل متعذر،

الكامل أي الأداء بالمثل صورة ومعنى، فإن فيه رعاية حق للمستحق صورة ومعنى. قال **رحمته الله** وقال أبو يوسف يصم قيمته يوم العصب؛ لأنه هو الموجب للضمان والخصومة، فاعتار قيمة المصموم وقت تحقق الضمان أولى من اعتباره وقت الخصومة، وقال محمد يصم قيمته يوم الانقطاع عن أيدي الناس؛ لأن الواجب هو المثل وإنما يصار إلى القيمة عند العجز عنه، والعجز إنما يتحقق عند الانقطاع عن أيدي الناس كذا في المعدن. لا يمكن إيجاب الضمان بالمثل الكامل أو بالقاصر فيما له مثل أو له قيمة، وأما ما لا قيمة له فلا يصم إلا بالإثم؛ لأنه لا مثل له صورة ولا معنى، إلا أن يرد الشرع بالمثل له صورة كما ذكر بعد هذه المسائل كذا في "الفصول". ولهذا المعنى أي لأجل أن ما لا مثل له لا صورة ولا معنى لا يمكن إيجاب القضاء فيه كذا في "الفصول". قلنا **رحمته الله** هذا المسألة تختلف فيها، فعدن: لا تضمن إلا أن يقص باستعماله، فيعزم النقصان، وقال الشافعي بصمها، فيجب أجر المثل وبه قال أحمد، وقال مالك: إن سكن الدار مثلاً يجب أجر المثل، وإن عطّلها فلا شيء عليه. [عمدة الحواشي: ص ١٠١]

لا يصح الإتلاف وصورة إتلاف المنافع: أن يستعمل الأعيان المعصومة بأن يستخدمة العبد ويركب الدابة المعصومة ويسكن البيت، فإنه لا يجب صماتها على المتلف لا بمثلها ولا بقيمتها؛ لأن إيجاب الضمان بمثلها من المنافع متعذر؛ لأن المنافع يتفاوت تفاوتاً كثيراً على حسب تفاوت أعيانها، فإن منفعة مثلاً لا تماثل منفعة عد آخر؛ للتفاوت بين المنفعتين كذا في بعض شروح "المنار".

متعذر لأن المنافع تتفاوت تفاوتاً كثيراً على حسب تفاوت أعيانها، فإن منفعة عد مثلاً لا تماثل منفعة عد آخر؛ للتفاوت بين المنفعتين كذا في "المعدن".

وإيجابه بالعَيْن كذلك؛ لأنَّ العَيْنَ لا تماثل المنفعة لا صورة ولا معنى كما إذا غَصَبَ عبداً فاستخدمه شهراً أو داراً فسكَّن فيها شهراً ثم ردَّ المَغْصُوبَ إلى المالك لا يجب عليه ضمانُ المنافعِ خلافاً للشافعي ^{أي الدار} . فبقي الإثمُ حكماً له وانتقل جزاؤه إلى دار الآخرة. ^{وهذا العبد}

ولهذا المعنى قلنا: لا تُضمن منافعُ البضعِ بالشهادة الباطلة على الطلاق، ولا بقتل منكوحة الغير، ولا بالوطءِ حتى لو وطئَ زوجةَ إنسانٍ لا يُضمن للزوج شيئاً ^{العصب والإتلاف}

لأنَّ العَيْنَ لا تماثل الخ أما صورة فظاهر، وأما معنى؛ فلأنَّ المانع أعراض لا تبقى رمايين، فلا يمكن إحرازها وما لا يمكن إحرازها لا يمكن تقويتها، وما لا يقوم لا يمكن فيه إيجاب الضمان بالقيمة، والمثل المعوي هو القيمة كذا قالوا. خلافاً للشافعي ^{الله} فإنَّ عنده يجب عليه ضمان المانع؛ لأنها متقومة شرعاً كما في الإجارة، ولها وجوه: الأول: إنها أعراض فلا تبقى، فحصدت على ملك العاصب حدوثها في إمكانه فيملكها؛ إذ لم تحدث في يد المالك. والثاني: سبب الضمان: هو الغصب والمانع لا تصلح أن تكون مغصوبة ومتبعة؛ لأنها لا بقاء لها، وما لا يبقى لا يتصور عصبه وإتلافه، إذ موردهما البقاء فلا تضمن. والثالث: أن الضمان مشروط بالمائلة وهي لا تماثل الأعيان لسرعة فائها وبقاء الأعيان فلا تماثل المانع للاختلاف الفاحش في المتعمد والمتعمد به، وأما تقومها بعقد الإجارة فللضرورة فلا يعددها، فاحفظه ولا تكن من العافلين كذا في "الحصول". فبقي الإثمُ فإذا لم يكن المثلّف ضامناً بإتلاف المانع بقي الإثمُ الخ. [عمدة الحواشي: ص ١٠١]

بالشهادة الباطلة الخ يعني إذا شهد رجلان بأنه طلق امرأته بعد الدخول فحكم القاضي عليه بأداء المهر والتفريق، ثم رجعا الشاهدان بعد القضاء بالفرقة لم يضمنوا شيئاً عندنا خلافاً للشافعي .

ولا بقتل منكوحة الخ أي إذا قتل رجل زوجته رجل آخر لم يضمن القاتل شيئاً للزوج، وكذلك إذا وطئها لا يضمن منافع البضع. [عمدة الحواشي: ص ١٠٢] حتى لو وطئ الخ دفع لنوهم، وهو: أن وجوب العقر في هذه الصورة للزوجة يدل على تقوم مافع البضع، فدفعه بقوله: "حتى"، وبيانه: أن وجوب العقر لا يدل على تقوم منفعة البضع؛ إذ لو كان العقر قيمة لمُدفع البضع لكان للزوج؛ لأن مافع البضع مموكة، فلما كان العقر للزوجة علم أن وجوب العقر لا يدل على تقوم منفعة البضع؛ لأن العقر وجب لأجل أن الوطء في غير الملك لا يحبو عن وجوب حد راجر، أو عقر جابر لاحترام المحل كذا في كتب الأصول. شيئاً المراد من الشيء: بدل البضع لا الدية أو القصاص، فإنه واجب. [عمدة الحواشي: ص ١٠٢]

فصل في النّهي:

وَالنَّهْيُ نَوْعَانِ: هُمَيٌّ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحَسِيَةِ: كَالزُّنَا وَشُرْبِ الْخَمْرِ، وَالْكَذْبِ وَالظُّلْمِ.

إلا إذا ورد الخ هذا استثناء؛ لأن قوله: فأما لا مثل له لا صورة ولا معنى لا يمكن إيجاب القضاء كذا في
 "المعدن"، وظهره أي نظير القضاء مثل غير معقول في حقوق الله العدية في حق الشيخ الفاي. [الشافي]. ص
 ١٥١ {العدية في حق الخ هذا نظير القضاء مثل غير معقول، فإن العدية بمقابلة الصوم لا يدركه عقل؛ إذ لا
 مماثلة بينهما لا صورة؛ لأن الصوم عرص والعدية عين، ولا معنى؛ لأن الصوم تخويع النفس والعدية إشاعة، فبه
 يكن العدية مثلاً قياساً، وكذا بين النفس المقتول والدية؛ لأن المال مملوك متدن والآدمي مالك متدل فلا
 يماثلان؛ إذ المالكة سمة القدرة والمملوكية سمة العهر في طرقي القبض هذا توصيح "المعدن"، وقال فخر الإسلام
 في شرح 'التقوم': "ورداً أقام لشرح الفدية مقام الصوم يشت امتانة شرعاً بين الصوم والعدية، وهذه الفدية لكل
 يوم هو: نصف صاع من رزق دقيقة أو سويقة، أو زبيب، أو صاع من تمر أو شعير لشيخ الفاي الذي يعجز عن
 الصوم، لقوله تعالى: ﴿عَلَىٰ شَيْءٍ مِّنْهُ فَنَافِلَةٌ صَاعًا مِّنْهُ﴾ الآية أي: لا تطيقوه على أن تكون كلمة "لا"
 مقدرة أو تكون بالهجرة فيه للنسب أي يسلبون الطاقة ليدل على الشيخ الفاي انتهى.

في النهي وهو المانع لغةً، وفي اصطلاح أهل الأصول: هو استدعاء وترك الفعل بالقول ممن هو دونه، وقيل: وهو قول القائل لغيره: لا تفعل على سبيل الاستعلاء، واحتلفوا في موجهه على حسب اختلافهم في موجب الأمر لاستعماله في معان كثيرة كالتحريم، والكراهة، وبيان العاقبة والدعاء، والشفقة، والإرشاد، والتحقيق واليأس، لكن صيغته محار في غير التحريم، والكراهة بالاتفاق، واستحار: أن موجه التحريم كذا في «الفصول»

الأفعال الحسبية وهي التي تعرف حساً ولا يتوقف تحققها على الشرع كالربا، وشرب الخمر؛ فإنهما كانا معلومين ماهية قبل ورود الشرع، وباقيتين على حالهما، ولا يتغير بالشرع. **كالربا وشرب الخمر** فإنها أفعال حسبية يعني يتحقق حساً عند من يعلم الشرع ومن لا يعلم، ولا يتوقف وجودها على الشرع.

ونَهْيٌ عن التصرفات الشرعية: كالتَّهْي عن الصوم في يوم النَّحر، والصلاة في الأوقات المكروهة، وبيع الدرهم بالدرهمين.

وحكم النوع الأول: أن يكون المنهي عنه هو عين ما وَرَدَ عليه النهي فيكون عينه قبيحاً، فلا يكون مشروعاً أصلاً.

وحكم النوع الثاني: أن يكون المنهي عنه غير ما أضيف إليه النهي، فيكون هو حسناً بنفسه قبيحاً لغيره، ويكون المباشر مرتكباً للحرام لغيره لا لنفسه.

كالتَّهْي عن الصوم فإن الصوم لغة: الإمساك، ثم ريد عليه الوقت والية، والطهارة من الحيض والنفاس شرعاً، والصلاة لغة: الدعاء، ورید عيها في الشرع أشياء هي الأركان كالقيام والقراءة والركوع والسجود، وشروط كالطهارة من الحدث، وستر العورة، والاستقبال، والية، وكذا زيد في البيع والإجارة على المعنى اللغوي أشياء شرعية يرجع بعضها إلى الأهل وبعضها إلى المحل، فكانت هذه الأشياء أموراً شرعية؛ لأنها توقفت على الشرع كذا في "المعدن".

فلا يكون مشروعاً. ويلحق بهذا النوع ما قبح لعينه شرعاً كالصلاة بغير طهارة وبيع الحر. [حاشية الشيخ أكرم الندوي: ص ١٢٣] أصلاً أي لا داتاً ولا وصفاً، وهذا لا خلاف فيه لأحد؛ لأن النهي يدل على القبح في المعنى عنه، فينصرفه إلى الكامل وهو ما قبح لعينه، إلا إذا قام الدليل على خلافه فحينئذ يصير قبيحاً لمعنى في غيره كالتَّهْي عن الوطء في حالة الحيض، وعن اتخاذ الدواب كراسياً، والمشى في فعل واحد وغير ذلك من الماهي التي وردت عن الأفعال الحسية، فإن الدليل قد دل على النهي عنها بمعنى الأذى والشفقة لا بعين هذه الأشياء.

وحكم النوع الثاني. وهذا القسم يتنوع نوعين: نوع منه ما هو قبيح لمعنى جاوره جمعاً كوطء الحائض، والبيع عند أذان الجمعة، والصلاة في الأرض المغصوبة. ونوع منه ما هو قبح لمعنى اتصل به وصفاً كالربا، وصوم يوم الحر، وألحق الشافعي هذا النوع إلى القسم الأول (وهو ما قبح لعينه) إلا بدليل، وعند الحنفية هذا النوع يلحق بالقسم الثاني (وهو ما قبح لغيره) إلا بدليل. [حاشية الشيخ أكرم الندوي: ص ١٢٣]

غير ما أضيف إليه إلخ: كالصوم في يوم النحر منهى عنه؛ لقوله عليه السلام: "ألا لا تصوموا في هذه الأيام"، فاللهي عنه هو الإعراض عنه ضيافة الله تعالى، فإن الإعراض منهى عنه؛ لقوله عليه السلام: "من لم يحب الدعوة فقد عصانا".

وعلى هذا قال أصحابنا **رحمهم الله**: النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي تقريرها ويُراد بذلك أن التصرف بعد النهي يبقى مشروعاً كما كان؛ لأنه لو لم يبق مشروعاً كان العبد عاجزاً عن تحصيل المشروع، وحيثُ كان ذلك هياً للعاجز، وذلك من الشارع محال، وبه فارق الأفعال الحسية؛ لأنه لو كان عيئها قبيحاً لا يؤدي ذلك إلى هـي العاجز؛ لأنه بهذا الوصف لا يعجز العبد عن الفعل الحسي.

ويَتَفَرَّغُ من هذا: حكم البيع الفاسد، والإجارة الفاسدة، والنذر بصوم يوم النحر، وجميع صور التصرفات الشرعية مع ورود النهي عنها.

للتصرفات الشرعية

فقلنا: البيع الفاسد يفيد الملك عند القبض باعتبار أنه بيعٌ ويجبُ نقضه باعتبار كونه حراماً لغيره.

وهو الشرط الفاسد

وعلى هذا أي على أن النهي عن التصرفات الشرعية يكون حساً نفسه قبيحاً لغيره، قال أصحابنا أن النهي عن الأفعال الشرعية كالصلاة والصوم والبيع وسائر العبادات أو المعاملات، يقع على القسم الأخير، وهو اندي يكون القبح فيه لغيره متصلاً به وصفاً حتى يبقى النهي عنه بعد النهي مشروعاً بأصله عندنا وإن لم يكن مشروعاً بوصفه فافهم. كان العبد عاجزاً **رحمهم الله** لأن التصرف الشرعي بعد النهي لو لم يبق مشروعاً لم يكن متصوراً؛ لأن تصور الفعل الشرعي إما يكون من حيث الشرع، وهو إنما يكون إذا كان مشروعاً إذا لم يكن متصور الوجه يكون مقدور العبد، فيكون النهي عنه هياً للعاجز، وهي العاجز قبيح، وهو من الشارع محال؛ لأنه بمنزلة قول القائل للأعمى: لا تبصر، وللأُمي: لا تقرأ فهو قبيح، فكذا هذا، بخلاف الحسي؛ لأن تصوره لا يعتمد المشروعية.

لا يعجز العبد **رحمهم الله** لأن تصوره لا يعتمد المشروعية؛ لأنه أمكن تحقق هذه الأفعال مع صفة القبح؛ لأنها توجد حساً، فلا يتمتع وجودها بسبب القبح، والمراد بالأفعال الحسية: ما يعرف حساً ولا يتوقف تحققها على الشرع، وقيل: ما يكون معانيها المعلومة قبل الشرع باقية على حالها بعد ورود الشرع لم يتغير به أصلاً كالرنا والقتل وشرب الخمر وغير ذلك كذا في "المعدن". =

وهذا بخلاف نكاح المشرّكات، ومنكوحة الأب، ومعتدة الغير ومنكوحته، ونكاح المحارم، والنكاح بغير شهود؛ لأن موجب النكاح حلُّ التصرف ^{بإطلاق أو الموت} وموجب النهي ^{الاستمتاع بالبيع} حرمة التصرف، فاستحال الجمع بينهما، فيحمل النهي على النفي ^{الحل والحرمة}.
فأمّا موجب البيع: ثبوت الملك، وموجب النهي: حرمة التصرف ^{المذكور} في النهي عنه.

حكم البيع الفاسد: بأن باع عبداً بشرط أن يخدم البائع شهراً، وهو منهي عنه بما روي أنه **لا يبيعه** عن بيع وشرط، وعبر ذلك؛ فإن النهي فيه ورد لمعنى في غير البيع، وهو الفضل الحاي عن العوض والشرط الفاسد، فلا ينعدم به أصل المشروع؛ لأنه إيجاب وقبول من أهله في محله.
يفيد الملك إلخ لأنه إيجاب وقبول صدر من أهله في محله، ولا يختل من ذلك بشرط فاسد، فكان أمراً رائداً على العقد، فكان البيع الفاسد عقداً شرعياً بأصله، فكان مفيداً للملك، لكن لما كان حراماً شرعاً كان واجب النقص حقاً للشرع. وهذا بخلاف نكاح إلخ هذا جواب إشكال يرد على تفريع حكم البيع الفاسد، أو جواب نقض يرد على الكلبي المذكور أعني أن النهي عن الأفعال الشرعية يقتضي بقاء المشروعية؛ وذلك لأن نكاح المشرّكات مهي عنه؛ لقوله تعالى: **وَلَا تَنْكَحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ**، ونكاح منكوحة الأب منهي عنه؛ لقوله تعالى: **وَلَا تَنْكَحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ**، والآية، والنكاح فعل شرعي مع أنه لم يبق مشروعاً أصلاً، وكذلك قوله تعالى: **وَلَا تَنْكَحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ**، إلى قوله: **مِنْ نِسَائِهِمْ** في معنى النهي عن نكاح المحارم وغيرها؛ لأن التحريم والنهي كل منهما بمعنى المنع، ومعتدة الغير في معنى منكوحة الغير، والنكاح بغير شهود منهي عنه؛ لقوله: **لَا نِكَاحَ إِلَّا بِشُهُودٍ**، ولأن النفي بمعنى النهي، ولا يلزم أن لا يقع النكاح بغير شهود، وقد يقع فيلزم الخلف في كلام الشارع وهو متلف في كلامه بالاتفاق، فأجاب بأن القول ببقاء المشروعية إنما هو فيما أمكن إثبات الحرمة مع شرعية موجبة، وهما لم يكن ذلك؛ لأن موجب النكاح حل التصرف، وموجب النهي حرمة التصرف وهما متنافيان، فاستحال الجمع بينهما، فيحمل النهي المذكور على النفي والسسخ، والنفي لا يقتضي بقاء المشروعية؛ لأن بقاءها إنما يلزم في النفي ضرورة اقتضاء تصور الفعل ليكون العد متلئ بين أن يأتي باختياره أو يترك باختياره، ولا ابتلاء في النفي فافهم كذا في "الفصول".

والنكاح بغير شهود: أي لا يلزم على أصلنا المحكم الاعتراض من جهة النكاح بغير شهود؛ لأنه منفي بقوله **لَا نِكَاحَ إِلَّا بِشُهُودٍ** رواه الدارقطني، فكان نسخاً لا نهياً، وكان كلامنا في النهي دون النفي والسسخ، فيكون ذلك إيجاباً عن علمه كقولك: "لا رجل في النار"، وذلك لا يوجب بقاء المشروعية، بل يوجب انتفاءها ضرورة صدق الخبر.

وقد أمكن الجمع بينهما بأن يثبت الملك ويحرم التصرف، أليس أنه لو تخمّر العَصِيرُ في ملك المسلم يبقى ملكه فيها ويحرم التصرف.

وعلى هذا قال أصحابنا رحمهم الله: إذا نذر بصوم يوم النحر، وأيام التشريق يصح نذره؛ لأنه نذرٌ بصوم مشروع.

وكذلك لو نذر بالصلاة في الأوقات المكروهة يصح؛ لأنه نذر بعبادة مشروعة؛ لما ذكرنا أن النهي يوجب بقاء التصرف مشروعاً، ولهذا قلنا: لو شرع في النقل في هذه الأوقات عن الأفعال الشرعية لزمه بالشروع المكروهة.

وقد أمكن إلج. يعني أن السكاح بخلاف البيع حيث يمكن فيه القول بقاء المشروعية، والعمل بحقيقة النهي؛ لأن البيع إنما شرع ملك العين وتحريم لا يصاحبه، وتحريم إما يضاد المحل لا الملك، والمحل في البيع ثبت تبعاً، فلا يصاحبه التحريم كذا في شرح "المنار".

لأنه نذرٌ بصوم إلج. ولو كان الصوم في هذه الأيام غير مشروع م يصح النذر به كما هو سائر المعاصي، وقال زفر والشافعي: لا يصح النذر به، ولا يزمه شيء؛ لأن النهي معصية، وقال رحمهم الله: لا نذر في معصية الله تعالى، قلنا: قد تقرر أن النهي عن الأفعال الشرعية يقتضي أن يكون المهي عنه مشروعاً بأصحه قبيحاً بوصفه، فكان النذر به نذراً بما هو مشروع بأصحه، وأما وصف المعصية فإنما يتصل بفعله، ولهذا يفتى أن يفطر في هذه الأيام، ويقتضي في أيام آخر ليحصل الخلو عن المعصية، ولو صام في هذه الأيام خرج عن العهدة؛ لأنه أذاه كما التزم كذا في "المعدن".

لأنه نذرٌ بعبادة إلج أي يصح النذر بالصلاة في الأوقات المكروهة كما يصح النذر بالصوم في يوم النحر أي: صحيح بأصحه؛ لأنه يساوي سائر الأوقات في كونها ظرفاً صالحاً للعبادة، فاستدّ بوصفه وهو أن الوقت مسوب إلى الشيطان كما جاءت به السنة؛ لأن النبي ﷺ نهي عن الصلاة عند طلوع الشمس، ودلوها أي زوالها، وغروها، وقال ﷺ: "لا يتحري أحدكم فيصلي عند طلوع الشمس، ولا عند غروبها"، وفي رواية: قال: 'إذا طلع الشمس فدعوا الصلاة حتى يبرز، وإذا غاب حاجب الشمس فدعوا الصلاة حتى تعيب. ولا تحاذوا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها، فإنها تطلع بين قرني الشيطان'.

وارتكابُ الحرام ليس بلازم للزوم الإتمام، فإنه لو صبر حتى حلت الصلاة بارتفاع الشمس وغروبها ودلوها أمكنه الإتمام بدون الكراهة، وبه فارق صوم يوم العيد، فإنه لو شرع فيه لا يلزمه عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما؛ لأن الإتمام لا ينفك عن ارتكاب الحرام. ومن هذا النوع: وطء الحائض، فإن النهي عن قربانها باعتبار الأذى؛ لقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾.

ولهذا قلنا: يترتب الأحكام على هذا الوطء، فيثبت به إحصان الواطئ، وتحل المرأة

وارتكابُ الحرام إلخ. جواب سوال مقدر، وهو: أن يقال: كيف يصح القول بلزوم الإتمام بالشروع، وفيه التزام ارتكاب الحرام كذا في "الفصول". **وبه فارق إلخ.** أي بما ذكرنا: أنه يمكن الإتمام في الصلاة بدون الكراهة فارق الشروع في الصلاة في هذه الأوقات من الشروع في صوم يوم النحر، فإذا شرع في الصوم في يوم النحر لا يلزمه الإتمام، وإذا أفسده لا يلزمه القضاء في ظاهر الرواية، وعن أبي يوسف أنه يلزمه القضاء والإتمام في الصوم كما في الصلاة، وجه الفرق: أن الصوم مقدر باليوم فلا يمكنه الإتمام بدون الإعراض عن الأكل والشرب في ذلك اليوم، وهو مكروه، فلا يمكنه الإتمام بدون الكراهة، بخلاف الصلاة؛ فإنها لا توجد بالوقت؛ لأنه ظرفها، والظرف لا تأثير له في إيجاد المظروف بل الصلاة توجد بأفعال معلومة، والوقت محاور لها، فلا يمكن فساد الوقت مؤثراً في فسادها فتدبر كذا في "المعدن".

ومن هذا النوع إلخ. هذا جواب إشكال يرد عليه أن النهي عن الأفعال الحسية يقتضي قبحاً بعينه فلا يكون مشروعاً أصلاً أي لا بأصنه ولا بوصفه، وهو أن الوطء فعل حسي مع أنه يبقى مشروعاً بعد النهي، ولهذا ثبتت الأحكام الشرعية به، فأجاب بأن الوطء حالة الحيض وإن كان فعلاً حسياً لكنه مهمل لمعنى الأذى لا لمعنى في عينه حتى لو ذهب الأذى جار الوطء، فلا يكون حراماً لعينه، فكان هذا بمنزلة الاستثناء من حكم النوع الأول كذا في "الفصول". **فاعتزلوا النساء:** أي فاجتنبوهن ولا تقربوهن في الحيض أي الحيض، والمحيض للحيض كالمحيط للمحيط. **يترتب الأحكام:** وإنما يترتب الأحكام المشروعة على هذا الوطء؛ لأنه غير منهي لمعنى بل لمعنى في غيره. **إحصان الواطئ:** أي للرجم، وإحصان الرجم أن يكون حراً عاقلاً بالغاً مسلماً قد دخل بامرأة دخولاً حلالاً، -

للزواج الأول، ويثبت به حكم المهر والعدة والنفقة، ولو امتنعت عن التمكين لأجل
 الصداق كانت ناشزة عندهما، فلا تستحق النفقة، وحرمة الفعل لا تنافي ترتب
 الأحكام كطلاق الحائض، والوضوء بالمياه المغصوبة، والإصطيد بقوس مغصوبة،
 والذبح بسكين مغصوبة، والصلاة في الأرض المغصوبة، والبيع في وقت النداء، فإنه
 يترتب الحكم على هذه التصرفات مع اشتغالها على الحرمة.

وباعتبار هذا الأصل قلنا في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾: إن الفاسق من

إذا وطئ الحائض كان محصاً كما إذا وطئ غير الحائض حتى لو رى بعد ذلك كان حده الرجم دون الجحد
 كذا في "المعدن". **وخل:** يعني إذا كانت المرأة مطلقة بثلاث تطليقات فتزوجها روح آخر دخل بها في حالة
 الحيض وطلقها تحل للزوج الأول.

حكم المهر: فإنه يجب المهر على الروح بهذا الوطء كاملاً، وكذا تحب العدة بهذا الوطء لو طلقها، وكذا تحب
 النفقة بهذه العدة. **كانت ناشزة عندهما:** وعند أبي حنيفة - تستحق النفقة كما لو امتنعت بعد ما وطئت في غير
 حالة الحيض عن التمكين بالوطء تترتب الأحكام المشروعية على هذا الوطء؛ لأنه غير مهمل لمعنى في عيه.

وحرمة الفعل: جواب سؤال مقدر، وهو: أن يقال: إن الوطء في هذه الصورة حرام فلا يصلح أن يكون
 سبباً للأحكام المشروعة؛ إذ الحكم المشروع نعمة وكرامة، فلا يبال بما هو حرام ومعصية كما قال الشافعي - .
 فأجاب بأن حرمة الفعل لا تنافي ثبوت الأحكام شرعاً كذا في "المعدن". **كطلاق الحائض:** فإنه وإن كان حراماً
 لكنه يترتب عليه الأحكام الشرعية من الحرمة والفرقة، ووجوب العدة وغيرها من الأحكام كسائر الطلاقات
 شرعاً. **والوضوء:** فإن التوصية بها كان حراماً لكنه يترتب عليها الأحكام الشرعية من إباحة الصلاة، ومس
 المصحف وغيرها. **والإصطيد بقوس:** فإن الإصطيد بهذا القوس وإن كان حراماً لكنه يترتب عليه الأحكام
 الشرعية من حل الصيد وإفادة الملك وغيرها كذا في "المعدن". **والذبح:** فإن الذبح بهذا السكين وإن كان
 حراماً لكنه يترتب عليه حل المذبوح وغيره.

والصلاة: فإن الصلاة في الأرض المعصوبة وإن كان حراماً لكنه يترتب عليها جوار الصلاة لكنها تتركه لنقض
 جواره. **والبيع:** فإن البيع في هذا الوقت وإن كان مهملًا لكنه يفيد الملك وغيره من أحكام البيع، ثم الحرمة في
 الأمور المذكور لاشتغالها على شغل ملك الغير، واستعماله بدون الإذن فافهم. **وباعتبار:** أي أن حرمة الفعل
 لا تنافي ثبوت الأحكام أو باعتار أن النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاء المشروعية كذا في "المعدن".

أهل الشهادة، فينقصد النكاحُ **بشهادة الفسّاق**؛ لأن النهي عن قبول الشهادة بدون الشهادة محال، وإنما لم تُقبل شهادتهم لفساد في الأداء لا لعدم الشهادة أصلاً. وعلى هذا لا يجب عليهم اللعان؛ لأن ذلك أداءُ الشهادة ولا أداء مع الفسق.

فصل في تعريف طريق المراد بالنصوص:

اعلم أن لمعرفة المراد بالنصوص طرقاً:

١ - منها: أن اللفظ إذا كان حقيقةً لمعنىً ومجازاً لآخر، فالحقيقة أولى.

مثاله: ما قال علماؤنا **رحمهم الله**: البنت المخلوقة من ماء الزنا يحرم على الزاني نكاحها،

بشهادة الفسّاق: حتى لو تزوج رجل امرأة محضور شاهدين فاسقين يقرر ذلك النكاح شرعاً حتى لو أتى العاقدان عند القاضي وأخبرا بالنكاح بشهادتهما وجب على القاضي أن يقرر ذلك النكاح؛ لأهما من أهل الشهادة بمقتضى النهي بقاء على أن النهي عن الأفعال الشرعية يقتضي بقاء المشروعية؛ لأن النهي عن قبول الشهادة بدون الشهادة محال؛ لأن قبول الشيء وعدمه إنما يتصور بعد وجود ذلك الشيء، فثبت أنه من أهل الشهادة. **بدون الشهادة محال**: لأنه لو لم يكن شهادتهم شهادة لا يتصور النهي عن قبولها، ثم يرد عليه أن المساق لما كانوا من أهل الشهادة فينعي أن تقبل شهادتهم، فأجاب بقوله: وإنما لم تقبل إلخ كذا في "المعدن".

وعلى هذا: أي على أن شهادة الفاسق غير مقبولة لفساد في أدائها. [عمدة الخواشي: ص ١١٨]

اللعان: بيانه: إذا قذف الرجل امرأته بالزنا، وهما من أهل الشهادة، والمرأة فمن يحد قاذفها بأن كانت عفيفة من الزنا فطالبتة بموجب القذف فعليه اللعان، وهو في اللغة: الطرد والبعد، وفي الشرع: هي شهادات مؤكدات بالأيمان مقرونة باللعان، وفي الغصب قائمة مقام حد القذف في حقه، ومقام حد الزنا في حقها، وصفة اللعان: أن يتندى القاضي بالزوج فيشهد أربع شهادات، ويقول في كل مرة: أشهد بالله إني لمن الصادقين فيما رميتها به من الزنا يشير إليها في جميع ذلك، ويقول في الخامسة: لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين، ثم تشهد المرأة أربع مرات تقول في كل مرة: أشهد بالله إني لمن الكاذبين فيما رماني به من الزنا، وتقول في الخامسة: غضب الله عليها إن كان من الصادقين فيما رماني به من الزنا كذا قبل. **فصل في تعريف إلخ**: أي في بيان إرادة المعنى بالنصوص،

أو في تعيين المراد بالنصوص. [عمدة الخواشي: ص ١٠٩]

وقال الشافعي رحمته الله: **يَحِلُّ**.

والصحيح: ما قلنا؛ لأنها بنته حقيقة، فتدخل تحت قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾.

ويتفرع منه الأحكام على المذهبين من حل الوطاء، ووجوب المهر، ولزوم النفقة، وجريان التوارث، وولاية المنع عن الخروج والبروز عنه لا عدا.

٢ - ومنها: أن أحد الحملين إذا وجب تخصيصاً في النص دون الآخر فالحمل على ما يستلزم التخصيص أولى.

مثاله: في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾، فالملامسة لو حُمِلَتْ على الوقاع كان النص معمولاً به في جميع صور وجوده، ولو حُمِلَتْ على المس باليد كان النص مخصوصاً به في كثير من الصور، فإن مس المحارم، والطفلة الصغيرة جداً غير ناقض للوضوء في أصح قولي الشافعي رحمته الله.

وقال الشافعي رحمته الله الخ: لأنها لا تدخل تحت قوله تعالى: ﴿وَأَسْرَأْتُمْ﴾، وذلك؛ لأن المراء بالبهات: المسويات إلى الشخص في مخاطب الناس، ولا رية أن المخلوقة من ماء الزاني لا تنسب إليه عرفاً وعادة، ولنا: أن اللفظ إذا كان حقيقة لمعنى ومجاراً لآخر فالحقيقة أولى على ما سبق. **سته حقيقة** فهذا اللفظ يحتمل أن يراد به الحقيقة الشرعية أو اللعوية، فحمل الشافعي رحمته الله على الشرعية، ونحن حملنا على اللعوية؛ لأن الشرعية كالمجاز بالنسبة إلى اللعوية. **من حل الوطاء** وهذا ظاهر؛ لأنه لما صح لربي نكاح سته هذه ترتب أحكام النكاح عنده، وهي مذكورة في الكتاب ولم يترتب عندنا؛ لعدم صحة النكاح.

على الوقاع اعلم أن الملامسة يحتمل المعين: الوقاع والمس، فالشافعي رحمته الله أراد المس باليد، ونحن رجحنا معنى الوقاع؛ لأنه إذا أريد به الوقاع كان النص معمولاً به في جميع الصور؛ لأن في كل صورة وجد الوقاع كان ناقضاً للطهارتين: الصغرى والكبرى موجباً للتيمم عند فقد الماء، ولو حمل المس باليد يلزم تخصيص النص في الصور المذكورة في المتن.

ويتفرع منه الأحكام على المذهبيين من إباحة الصلاة، ومس المصحف، ودخول المسجد، وصحة الإمامة، ولزوم التيمم عند عدم الماء، وتذكر المس في أثناء الصلاة.

٣ - ومنها: أن النص إذا قرئ بقراءتين أو روي بروائتين كان العمل به على وجه

يكون عملاً بالوجهين أولى.
من العمل بأحدهما

مثاله: في قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ قرئ بالنصب عطفاً على المغسول، وبالحذف عطفاً على الممسوح، فحملت قراءة الحذف على حالة التخفيف، وقراءة النصب على حالة عدم التخفيف.

وباعتبار هذا المعنى قال البعض: جواز المسح ثبت بالكتاب.

وكذلك قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ قرئ بالتشديد والتخفيف،

ويتفرع من الأحكام أي يتفرع من الاختلاف يساً وبين الشافعي - الأحكام عند مس النساء، فإنه إذا مس رجل متوض امرأة تباح له الصلاة، ومس المصحف، ودخول المسجد، وتصح الإمامة وهذا عندنا، ويلزم التيمم عند عدم الماء، وعند تذكر المس في أثناء الصلاة إذا لم يجد الماء وهذا عنده فافهم.

ولزوم التيمم: أي وإذا مس رجل متوض امرأة يلزم التيمم عند عدم الماء، وعند تذكر المس في أثناء الصلاة إذا لم يجد الماء عنده أي: الشافعي - وأما عندهم فلا يلزم التيمم بل جاز الصلاة بالوضوء السابق في صورتين كذا قال البعض. وبالحذف عطفاً إلخ. فالتصريح بخفض تعارضان؛ لأن النص يقتضي وجوب غسل الرجل مطلقاً في حالة التخفيف وغيرها، والخفض يقتضي وجوب مسح في الحالتين، فإذا كان الأمر هكذا فلا جرم حملت قراءة الحذف على التخفيف وقراءة النصب على حالة عدم التخفيف؛ عملاً بالقراءتين؛ لأن الأصل هو الإعمال بقدر المحال دون الإهمال.

وباعتبار هذا المعنى: أي باعتبار قراءة الحذف على حالة لمس الحف والنصب على عدم لمس الحف، قال بعض المشايخ إن مسح الحف ثبت بالكتاب، وقال أكثرهم: جوازه ثبت بالسنة المشهورة لا بالكتاب، والجر معمول على القرب والحوار كذا قيل. جواز المسح: أي مسح الرجل في الوضوء بدل غسلها عند الشيعة. [الشافعي: ص ١٦٢]

فيعمل بقراءة التخفيف فيما إذا كانت أيامها عشرة، وبقراءة التشديد فيما إذا كانت أيامها دون العشرة.

وعلى هذا قال أصحابنا **رحمهم الله** : إذا انقطع دم الحيض لأقل من عشرة أيام لم يجز وطء الحائض حتى تغتسل؛ لأن كمال الطهارة يثبت بالإغتسال، ولو انقطع دمها لعشرة أيام جاز وطؤها قبل الغسل؛ لأن مطلق الطهارة ثبت بانقطاع الدم.

ولهذا قلنا: إذا انقطع دم الحيض لعشرة أيام في آخر وقت الصلاة تلزمها فريضة الوقت وإن لم يبق من الوقت مقدار ما تغتسل فيه، ولو انقطع دمها لأقل من عشرة أيام في آخر وقت الصلاة إن بقي من الوقت مقدار ما تغتسل فيه وتحرّم للصلاة ^{دع حبسها} ^{دع خوف}.

فيعمل إلخ وإنما حملنا قراءة التخفيف على العشرة، وقراءة التشديد على ما دون العشرة؛ لأن الدم بعد العشرة لا يحتمل العود؛ لأن الحيض لا يريد على العشرة، فلا يحتاج إلى تأكيد الطهارة بالاعتسال، وفيما دون العشرة احتمال العود قائم فاحتيج إلى تأكيدها بالاعتسال، أو ما يقوم مقامه، فيترجح الانقطاع على جانب عدم الانقطاع. **وعلى هذا** أي لأجل أن حمل قراءة التخفيف على العشرة والتشديد على ما دونهما.

لأن مطلق إلخ لأن قراءة التشديد تناسب القطع دون العشرة؛ لأنها دالة على كمال التطهر وهو بالغسل، وما يجري مجراه، وعد الأقل يمكن العود، فيتأكد القطع بالغسل، وقراءة التخفيف تلائم القطع على العشرة؛ لأنها محيرة عن مطلق الطهارة وهو حاصل بمجرد الطهارة؛ إذ خرجت عن الحيض، وعد العشرة لا يمكن العود؛ لأنه لا يريد عليها؛ إذ هي أقصى مدته على ما ثبت بالحديث فافهم كذا في 'الحصول'.

وهذا أي ولأجل أن مطلق الطهارة يثبت بانقطاع الدم. **تلفها إلخ** لأن لزوم الفريضة إنما يسقط منها لتخفيف لحائض، فإذا زال الحيض يعود لزوم كما كان، وقد زال الحيض بقراءة على انقطاع الدم بعشرة فترمها الفريضة. **إن بقي من الوقت** إنما شرط إن بقي من الوقت مقدار ما تغتسل فيه وتحرم؛ لأن الواجب على المكلف لا بد له من القدرة على أدائه وإن كانت متوهمه، وقد وجدت ههنا أي: في آخر وقت الصلاة؛ لأن الوقت يحتمل الامتداد كما كان لسليمان على بيضاء : توقف الشمس حين عرس عليه الخيل الصافات الجياد، وفاته صلاة العصر.

لزمها الفريضة، وإلا فلا.

ثم نذكر طرقاً من التمسكات الضعيفة؛ ليكون ذلك تنبيهاً على موضع الخلل في هذا النوع. منها: أن التمسك بما روي عن النبي ﷺ: "أنه قاء فلم يتوضأ" * لإثبات أن القيء غير ناقضٍ ضعيف؛ لأن الأثر يدل على أن القيء لا يوجب الوضوء في الحال، ولا خلاف فيه وإنما الخلاف في كونه ناقضاً.

وكذلك التمسك بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ لإثبات فساد الماء بموت ^{شئيل}

لزمها الفريضة لأن وقت العسل ههنا من وقت الحبز؛ لأنها لا تعتبر قبده صاهرة عملاً بالتشديد، ووقت التحرية لإثبات القدرة لها على الفعل كذا قيل. وإلا إلج أي وإن لم يبق من الوقت الذي انقطع دمها فيه مقدار ما تفعل فيه وتحرم للصلاة.

أنه قاء إلج هذا مما لم يثبت عند أهل الحديث بل ثبت خلافه في الأحاديث الصحيحة، فمهما ما أخرجه الثلاثة وصححه الترمذي والحاكم عن أبي الدرداء مرفوعاً: "قاء فتوضأ". ومهما ما أخرجه مالك من حديث ابن عمر موقوفاً كان إذا رجع فتوضأ، ومهما ما أخرجه الشافعي وغيره منه من أصابه رعاف أو مدي أو قيء، انصرف فتوضأ، وغيرها من الأحاديث المتعددة تركناها بخوف الإطناب، وليس للشافعي عليه حجة إلا ما أخرجه الدارقطني عن ثوبان مرفوعاً: "قاء فدعاني بوضوء فتوضأ"، قلت: يا رسول الله الفريضة الوضوء من القيء قال: لو كان فريضة لوجدته في القرآن، وإسناده واه جداً، وليس من الصحيح إلا قصة الأنصاري في رصف الدم كذا في "الحصول". **ضعيف** إلج كما استدلل به الشافعي ومن تبعه، وجه التمسك بما روي أن الوضوء لو كان واجباً عليه؛ لتوضأ؛ كيلا يكون تاركاً للواجب الذي كان عليه كذا في "المعتمد".

لا يوجب الوضوء إلج أي متصل بالقيء؛ لأن القاء للوصل مع التعقيب ولا كلام فيه، وإنما كلاماً في أن القيء ناقض للوضوء، ويجب الوضوء عند القيام إلى الصلاة لا في الحال. وكذلك التمسك إلج وجه التمسك: أن المص يثبت حرمة الميتة والذئب ونحوه إذا مات لتناوله اسم الميتة فتكون حراماً، والحرمة لا بطريق الكرامة آية السجاسة، فقد ثبت فساد الماء بموت الذئب فيه؛ لأنه نجس، قلنا: لا نسلم هذا على الإطلاق، وسنده: أن المصحس في الميتات هو اختلاط الدم، وما لا دم له ليس بمصحس، على أنه منقوض بالطعن بأنه حرام لا بطريق الكرامة وليس بمصحس، فكيف يقال: فساد الماء بموت الذئب فيه.

* لم أجده بهذا اللفظ.

ولا خلاف فيه لكن قيل: الحرمة لا لكرامة ابة الحساسة إلا أن فيه قيوداً أيضاً كما حقق.

في فساد الماء على أنه يشمل السمك أيضاً، وهو لا يحس عنده، فحيث أن المراد بها ما فيه الحياة بالدم اسائل. **لا يُرَبِّلُ الحَسَّ إلخ** لأن الأمر يقتضي وجوب غسله بالماء فلو جار غسله بغير الماء، لزم ترك الاتمرار وهو غير جائز. ولأن فيه تنصيهاً على أن إزالة الحساسة بالماء لا غير، والتنصيص بالشئ يدل على نهي ما عداه عنده أي عند الشافعي **عليه** **واما الخلاف إلخ** ونحن نقول بطهارة لزواله حساً، وعنده لا يظهر والنص ساكت عنه، فلا يصح التمسك به.

وإنما الخلافُ فعدم الشافعي **في** لا يسقط، وعدنا إذ أدى قيمة الشاة مكانها بخريء عن الزكاة؛ لأن الخبر يقتضي وجوب الشاة؛ لأن قول النبي **عليه السلام** وإن كان خيراً لكنه أكد من الأمر في الوجوب، ولا خلاف في وجوب الشاة، وإنما الخلاف في سقوط الواجب بأداء القيمة، والنص ساكت عنه، فلا يصح التمسك به؛ لأن النص لا يتعرض لعدم سقوط الواجب بأداء القيمة.

* أخرجه النسائي في باب دم الحیض یصیب الثوب رقم: ۲۹۳، وأبو داود في باب المرأة تغسل ثوبها الذي تلبسه في حیضها رقم: ۳۶۱، والترمذي في باب ما جاء في غسل دم الحیض من الثوب رقم: ۱۳۸، عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها.

** أخرجه البخاري في باب زكاة الغنم رقم: ۱۳۸۶ عن أس رضي الله عنه، وأبو داود في باب ركاة السابعة رقم: ۱۵۶۸، والترمذي في باب ما جاء في ركاة الإبل والغنم رقم: ۶۲۱، وابن ماجه في باب صدقة الغنم، والدارمي في باب ركاة الغنم وغيرهم، وأحمد في مسنده رقم: ۴۶۳۴، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

وكذلك التمسك بقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ لإثبات وجوب العمرة ابتداءً ضعيف؛ لأن النص يقتضي وجوب الإتمام، وذلك إنما يكون بعد الشروع ولا خلاف فيه، وإنما الخلاف في وجوبها ابتداءً.
من قبل الشروع

وكذلك التمسك بقوله عليه السلام: "لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين" لإثبات أن البيع الفاسد لا يفيد الملك ضعيف؛ لأن النص يقتضي تحريم البيع الفاسد ولا خلاف فيه، وإنما الخلاف في ثبوت الملك وعدمه.

وكذلك التمسك بقوله عليه السلام: "ألا لا تصوموا في هذه الأيام، فإنها أيام أكل وشرب وبغال"*

يقتضي إلح فيها واجبة عنده غير واجبة عندنا، والنص ساكت عنه كذا في "المعدن". لا يفيد الملك: كما قال الشافعي رحمه الله: دليله: أن البيع الفاسد حرام للنهي عنه، ولما كان المنهي عنه حراماً لا يصلح أن يكون سبباً لما هو نعمة وكرامة وهو الملك كالسرقة مثلاً، فإنها لا توجب ملك السارق في المسروقة، قلنا: إنه ضعيف بما مهدنا من قبل من أن النهي من الأفعال الشرعية يقتضي تقريرها، اعلم أن البيع الفاسد يفيد الملك عندنا بعد القبض، وعند الشافعي رحمه الله لا يفيد وإن اتصل بالقبض؛ لأنه حرام، والحرام لا يصلح سبباً للملك الذي هو نعمة، لكننا نقول: إن النص المذكور يقتضي تحريم البيع الفاسد ولا خلاف فيه، وإنما الكلام في ثبوت الملك وعدمه، والنص ساكت عنه، فيكون ضعيفاً كذا في "الفصول".

ألا لا تصوموا إلح: روي عن ابن عباس، وأخرجه الطبراني في 'معجمه' عنه مرفوعاً: "ألا لا تصوموا في هذه الأيام، فإنها أيام أكل وشرب وبغال"، والبغال: وقاع النساء، وفيه: إبراهيم بن مجمع، وعن أبي هريرة رفعه: "أيام مي أيام أكل وشرب" أخرجه الطبراني، وفيه سعيد بن سلام متروك كذبه ابن عمير، وقال البخاري: يذكر بوضع الحديث، قلت: يختلف فيه، والأصح توثيقه، وبمثل هذه الآثار لا يثبت إلا ترتب الإثم، وهو لا ينافي الصحة في نفسه كما في الصلاة المكروهة، ونظائره ما سيذكره المصنف رحمه الله كذا في "الحصول".

* أخرجه مسلم في باب تحريم صوم أيام التشريق رقم: ١١٤١، عن نبيشة الهزلي، والترمذي في باب ما جاء في كراهية الصوم في أيام التشريق، رقم: ٧٧٣، والنسائي في باب النهي عن صوم يوم عرفة، رقم: ٣٠٠٤، عن عقبة بن عامر رحمه الله، وابن ماجه في باب ما جاء في النهي عن صيام أيام التشريق، رقم: ١٧٢٠، عن بشر بن سحيم، بألفاظ مختلفة.

لإثبات أن النذر بصوم يوم النحر لا يصح ضعيف؛ لأن النص يقتضي حرمة الفعل، ولا خلاف في كونه حراماً، وإنما الخلاف في إفادة الأحكام مع كونه حراماً، وحرمة الفعل لا تنافي ترتب الأحكام عليه.

فإن الأب لو استولد جارية ابنه يكون حراماً ويثبت به الملك للأب.
ولو ذبح شاة بسكين مغصوبة يكون حراماً ويحل المذبح.
ولو غسل الثوب النجس بماء مغسوب يكون حراماً، ويظهر به الثوب.
ولو وطئ امرأة في حالة الحيض يكون حراماً ويثبت به إحسان الواطئ، ويثبت الحل للزوج الأول.

لا يصح أي عند الشافعي . لأن هذا نذر بالمعصية؛ لورود الهي عن صوم هذه الأيام، والنذر بالمعصية غير صحيح؛ لقوله " لا نذر في معصية الله، وإنما: أن هذا النذر بصوم مشروع؛ لأن الدليل الدال على مشروعيته وهو كلف النفس التي هي عدو الله تعالى عن شهواتها لا يفصل بين يوم ويوم، فكان مشروعاً، والنذر بما هو مشروع جائز، وما ذكر من الهي فإنما هو لغيره، وهو ترك إجابة الله تعالى؛ لأن الناس أصياف الله تعالى في هذه الأيام، وإذا كان لغيره لا يمنع صحته من حيث ذاته.

يقتضي حرمة الفعل وهو الصوم في هذه الأيام. إفادة الخ أي في إفادة الفعل الحرام الأحكام الشرعية، فعندنا: الفعل الحرام يعيد الحكم الشرعي كالوطء في حالة الحيض، وعنده لا يعيد على ما بينا من قبل.
وحرمة الفعل الخ جواب سؤال، وهو: أن ثبوت الحكم الشرعي مع كون الفعل حراماً لا يتصور لوجود المناقاة بينهما، فأجاب بأن حرمة الفعل لا تنافي ترتب الأحكام عليه عندنا كذا في 'المعدن'.

لو استولد جارية الخ أي إذا وطئ جارية ابنه وولدت عنه، فيكون هذا الوطء حراماً، ومع هذا يثبت له الملك في الجارية. وينتبه الملك حديث: "أنت ومالك لأبيك" رواه ابن ماجه عن جابر . مرهوعاً، ورحاله ثقات، وأخرجه ابن حبان في 'صحيحه' عن عائشة ثقه، ورواه الرار وابن عدي في ترجمة سعيد بن بشير عن عمر بن الخطاب . والطبراني وابن عدي عن ابن مسعود . بالحملة لا امتراء في صحة متن الحديث.

فصل في تقرير حروف المعاني:

"الواو" للجمع المطلق، وقيل: إن الشافعي رحمه الله جعله للترتيب، وعلى هذا أوجب الترتيب الشافعي حروف الواو

حروف المعاني وإنما سميت حروف المعاني لأنها توصل معاني الأفعال إلى الأسماء إذا لم يكن "من" و"إلى" في قولك: "خرجت من البصرة إلى الكوفة" لم يفهم ابتداء خروجك وانتهاءه، ولهذا يمتنع عن حروف النهي، وهي الحروف النحوية العامة وغير العامة، فإن "في" إذا كانت بمعنى الظرفية تكون حقيقة، وإن كانت بمعنى "على" تكون محازاً، وعلى هذه القياس، واحتررها عن حروف المباني أعني: حروف الهجاء الموضوع لغرض التركيب لا للمعنى كذا في "نور الأنوار".

الواو الح العاطفة للجمع المطلق، فإنما تجيء حارة وللاستيناف، وزائدة وغير ذلك من معانيها المذكورة في موقعها، وإنما قدم حروف العطف على اجارة؛ لأنها أكثر وقوعاً لدخولها على الأسماء والأفعال، بخلاف حروف الحر؛ فإنها تختص بالأسماء، وإنما قدم الواو على سائر حروف العطف؛ لأنها تدل على مطلق الجمع عند المحققين ما سواها من الغاء، و"ثم" تدل على الجمع مع التعقيب، فكان كالمركب، والواو كالمفرد، والمفرد أصل المركب وسابق عليه فافهم كذا في بعض شروح "المنار".

للجمع أي لاشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم المتعلق بالأول، فقولك: جاءني زيد وعمرو لاشتراكهما في الجيء كذا في "الفصول". **المطلق** ومعنى الإطلاق: كون الجمع أعم من أن يكون مع الترتيب والمقارنة أو بدونهما، فقولك: جاءني زيد وعمرو يحتمل إما جاءا متقاربين، أو تقدم بجيء عمرو على زيد، أو آخر، أو تراخي بجيء أحدهما عن الآخر ساعة أو يوم أو نحو ذلك، وبالجملة هو لا يتعرض للمقارنة كما زعم بعض أصحابنا، ولا الترتيب كما قال بعض أصحاب الشافعي رحمه الله.

جعله للترتيب. لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ابدعوا بما بدء الله تعالى به حين سأل الصحابة من السعي بين الصفا والمروة بأيهما نبداً، فنزل قوله تعالى: فَبَدَأَ بِشَرْوهِ مِنْ شَعَائِرِهِ، وهذا نص على الترتيب عند اشتباهها عليهم أنها للجمع أو للترتيب، فثبت تنصيصه صلى الله عليه وسلم أنها للترتيب، ولنا: أن الواو للجمع المطلق ثبت بالقل عن أئمة اللغة والنحو، ولذلك يقول العرب: "جاء زيد وعمرو" فيما جاءا متقاربين أو متعاقبين بصفة الوصل أو بصفة التراخي على الإطلاق كما نص عليه أئمة اللغة، وأما قوله تعالى: فَبَدَأَ بِشَرْوهِ مِنْ شَعَائِرِهِ فلا يوجب الترتيب؛ لأن المروة بالآية إثبات أنها من شعائر الله، ولا يتصور فيه الترتيب؛ إذ لا معنى لتقدم أحدهما على الآخر في ذلك، وإنما أوجب النبي صلى الله عليه وسلم الترتيب بينهما؛ لأن السعي لا ينفك عن الترتيب، والتقدم في الذكر يدل على قوته المقدم ظاهراً، وهذا يصلح للترجيح فيترجح به، فافهم هذا ملخص كتب الأصول.

في باب الوضوء.

قال علماؤنا رحمهم الله: إذا قال لامرأته: "إن كَلَّمْتَ زيدا أو عمرواً فأنت طالق"، فكَلَّمَتْ عمرواً ثم زيدا طَلَّقَتْ، ولا يشترط فيه معنى الترتيب والمقارنة. ولو قال: "إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فأنت طالق"، فدخلت الثانية ثم دخلت الأولى طَلَّقَتْ.

قال محمد رحمهم الله: إذا قال: "إن دخلت الدار وأنت طالق" تطلق في الحال، ولو اقتضى ذلك ترتيباً، لترتب الطلاق به على الدخول، ويكون ذلك تعليقاً لا تنجيماً.

وقد تكون "الواو" للحال، فتجمع بين الحال وذو الحال، وحيثئذ تفيد معنى الشرط. مثله: ما قال في المأذون: إذا قال لعبده: "أدّ إلي ألفاً وأنت حرٌّ" يكون الأداء كون الواو للحال محمد شرطاً للحرية.

وقال محمد رحمهم الله في "السير الكبير": إذا قال الإمام للكفار: "افتحوا الباب وأنتم آمنون" لا يأمنون بدون الفتح.

لا تحيرا كما لو ذكر ذلك بالغاء، وهذه المسألة تدل على انتفاء الترتيب، وذلك؛ لأنه لو احتمل الواو الترتيب وإن كان محاراً ليصار إليه حذراً عن إلغاء كلام العاقل البالغ كذا في "المعدن". **للحال** أي محاراً لاتصال بينهما؛ لأن الحال تجامع ذا الحال؛ لأنه صفة في الحقيقة، فيكون مجامعاً له، فيناسب معنى الواو؛ لأنه مطلق الجمع، فاشتركا في وصف الجمع، أو لأن الواو لما كان لمطلق العطف احتمل أن يكون بطريق الاحتجاج؛ لأنه نوعه كالرقعة، فجاز أن يراد بالواو الحال المقتضية للجمع عند الدلالة كذا في "المعدن".

السير الكبير كتاب في الفقه الحنفي للإمام محمد بن الحسن الشيباني، وهو من كتب ظاهر الرواية. [الشافعي: ص ١٧١] **افتحوا الباب** إلى قوله: أنزل وأنت آمن لا يأمن بدون السزول؛ لأنه آمنهم حال فتح الباب، فيكون الفتح والسزول شرطاً للأمان، وإنما حمل الواو في هذه المسائل على الحال لتعذر عطف قوله: وأنت حر على قوله: أدّ إلي ألفاً؛ لأنه يكون هذا الكلام لإيجاب الألف على العبد ابتداءً، وليس ذلك للمولى مع قيام الرق فيه؛ لأن العبد وما =

ولو قال للحربي: "انزل وأنت آمن" لا يأمن بدون النزول.

وإنما تحمل "الواو" على الحال بطريق المجاز، فلا بُدَّ من احتمال اللفظ ذلك، وقيام الدلالة على ثبوته كما في قول المولى لعبده: "أدَّ إلي ألفاً وأنت حرٌّ"، فإن الحرِّيَّة تتحقق حال الأداء وقامت الدلالة على ذلك، فإن المولى لا يستوجبُ على عبده مالا مع قيام الرِّق فيه، وقد صحَّ التعليقُ به فحمل عليه.

ولو قال: "أنت طالق" وأنت مريضة أو مصليَّة تطلق في الحال، ولو نوى التعليق

= في يده ملك المولى، فكيف يستوجب مالا، فوجب حمله على الحال، وكذا عطف قوله: وأنت آمن على قوله: انزل؛ لأن الأمان إما يراد به إعلاء الدين، وبالسرور على أمان ربحاً يؤمن، فيحصل المقصود بالوقوف على محاسن الإسلام، ومشاهدة إعلام الدين، فكان الظاهر فيه الحال ليصير معلقاً بالسرور إلينا كذا في "المعتمد".

تحمل الواو إلخ: ذكر هذا ليمتاز ما يصح للحال عما يصلح له من المسائل، ويانه: أن 'الواو' للحال مجاز، وكل مجاز لابد له من أمرين: صلاحته للمحل للمجاز، وقيام الدليل على تعيين المجاز، وتعدُّ الحقيقة، فندلك إذا جعل الواو للحال لابد عن احتمال الكلام معنى الحال بأن يكون مقارناً لذي الحال، ولابد من قيام الدليل على تعدُّ العطف وتعيين الحال، وذلك ثابت؛ لأن الواو في قوله: "أدَّ إلي ألفاً وأنت حرٌّ" لو كان للعطف كان ذلك إيجاب المال على العبد وليس للمولى ذلك مع قيام الرق فيه، فتعذر العطف وتعين الحال فافهم كذا في "الفصول".

تطلق في الحال إلخ: لانتفاء الدليل على ثبوت الحال وتعذر العطف؛ لأن ظاهر حال الزوج يشهد بأنه لا يطبقها في حال مرضها؛ لأن المرض سبب التعطف والترحم، فأمكن للعمل بحقيقة العطف، فحمل عليه، فتطلق في الحال، فلا يكون الطلاق معلقاً بالمرض والصلاة.

ولو نوى: قال صاحب "المغني": انتهى مجموع ما ذكر من أقسامها إلى أحد عشر: الأولى: العاطفة، والثاني والثالث: واو يرتفع ما بعدهما واو الاستيفاء، والرابع والخامس: واو ينصب ما بعدهما واو المعول معه كسمرت والنيل، والواو الداخلة على المضارع المنصوب لعطفه على اسم صريح، والحق: أن هذه واو العطف، والسادس والسابع: واو يسجر ما بعدهما: وهما واو القسم و واو رب، والصحيح: أنها واو العطف وأن الخبر برب محذوفة، والثامن: الواو الزائدة، والتاسع: واو الثمانية، والعاشر: الواو الداخلة على الجملة الموصوف بها =

صَحَّتْ نِيَّتُهُ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ وَإِنْ كَانَ يَحْتَمِلُ مَعْنَى الْحَالِ إِلَّا أَنَّ الظَّاهَرَ خِلَافُهُ، وَإِذَا تَأَيَّدَ ذَلِكَ بِقَصْدِهِ ثَبَتَ وَلَوْ قَالَ: "خَذْ هَذِهِ الْأَلْفَ مُضَارَبَةً وَاعْمَلْ بِهَا فِي الْبَرْزِ" لَا يَتَقَيَّدُ الْعَمَلُ فِي الْبَرْزِ، وَيَكُونُ الْمُضَارَبَةُ عَامَةً؛ لِأَنَّ الْعَمَلَ فِي الْبَرْزِ لَا يَصْلُحُ حَالًا لِأَخْذِ الْأَلْفِ مُضَارَبَةً، فَلَا يَتَقَيَّدُ صَدْرُ الْكَلَامِ بِهِ.

وَعَلَى هَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رحمته: إِذَا قَالَتْ لِرُجُلٍ: "طَلَّقْنِي وَلَكَ أَلْفٌ" فَطَلَّقَهَا، لَا يَجِبُ لِرُبْعِهَا شَيْءٌ؛ لِأَنَّ قَوْلَهَا: "وَلَكَ أَلْفٌ" لَا يَفِيدُ حَالَ وَجُوبِ الْأَلْفِ عَلَيْهَا،

لِتَأْكِيدِ لَصَدْقِهَا بِمَوْصُوفِهَا، وَإِفَادَةِ أَنَّ اتِّصَافَهُ بِهَا أَمْرٌ ثَابِتٌ، وَالْحَادِي عَشَرَ: وَأَوْ ضَمِيرُ الذِّكْرِ نَحْوُ: الرَّجُلُ قَالُوا: **بَوَى التَّعْيِيقُ** **إِلْح** أَيُّ تَعْيِيقِ الطَّلَاقِ بِالْمَرْصِ وَالصَّلَاةِ بِأَنْ جَعَلَ الْوَاوَ لِلْحَالِ، [عَمْدَةُ الْخَوَاشِي: ص ١٢٢] **صَحَّتْ نِيَّتُهُ** **إِلْح** لِأَنَّ الْكَلَامَ يَحْتَمِلُ مَعْنَى الْحَالِ، فَكَانَهُ بَوَى لِمَحْتَمَلِ كَلَامِهِ، فَيَصْدُقُ دِيَانَةٌ أَيْ: فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى، وَلَا يَصْدُقُ قَضَاءٌ؛ لِأَنَّ إِجَارَ خِلَافِ الظَّاهِرِ، فَمَعَى كُلِّ صَوْرَةٍ بِدَعْوِيِ الْمُتَكَلِّمِ خِلَافِ الظَّاهِرِ كَانَ مَتَّهَمًا بِإِدْعَاءِ خِلَافِ الظَّاهِرِ، فَيَصْدُقُ دِيَانَةٌ لَا قَضَاءٌ؛ لِمَكَانِ التَّهْمَةِ أَيْ: الْقَاضِي لَا يَصْدُقُهُ فِي هَذِهِ الْبَيْتِ، خِلَافِ أَسْأَلَةِ الثَّالِثَةِ وَهِيَ: قَوْلُهُ: "خَذْ هَذِهِ الْأَلْفَ وَاعْمَلْ فِي الْبَرْزِ"، فَإِنَّ الْخَلَّ لَا يَصْلُحُ لِلْحَالِ؛ لِأَنَّ الْعَمَلَ فِي الْبَرْزِ مُتَأَخَّرٌ عَنْ أَحَدِ الْأَلْفِ وَاحِدٍ بِإِجْمَاعِ دَا الْحَالِ وَبِقَارِنِهِ، فَلَا يَكُونُ أَحَدُ الْأَلْفِ مُقَيَّدًا بِهِ، فَحُمِلَ عَلَى الْإِطْلَاقِ وَالْعُمُومِ كَمَا هُوَ الْأَصْلُ فِي الْمُضَارَبَةِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْغَرَضَ مِنْهَا حَصُولُ الرُّبْعِ وَدَا إِذَا نَحَصَ بِالْعُمُومِ وَالْإِطْلَاقِ كَذَا فِي "الْفُصُولِ". **إِلَّا أَنَّ الظَّاهَرَ خِلَافُهُ** أَيُّ خِلَافِ احْتِمَالِ اللَّفْظِ لِإِمْكَانِ الْعَمَلِ خَقِيقَةَ الْوَاوِ، فَكَانَ إِرَادَةُ إِجَارَ خِلَافِ الظَّاهِرِ كَذَا فِي "الْفُصُولِ". **ثَبَتَ** أَيُّ خِلَافِ الظَّاهِرِ، وَحُمِلَ الْوَاوِ، عَلَى الْحَالِ وَيَصْدُقُ ذَلِكَ دِيَانَةٌ لَا قَضَاءٌ لِمَكَانِ التَّهْمَةِ؛ لِأَنَّهُ يَدْعِي خِلَافَ الظَّاهِرِ كَذَا فِي "الْمَعْدَن".

وَعَلَى هَذَا أَيُّ عَلَى أَنَّ مَا لَا يَصْلُحُ حَالًا لَا يَجْعَلُ الْوَاوَ فِيهِ لِلْحَالِ، قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رحمته: إِذَا قَالَتْ لِرُجُلٍ: "طَلَّقْنِي وَلَكَ أَلْفٌ دَرَاهِمٌ"، فَطَلَّقَهَا لَا يَجِبُ لِلرُّوحِ عَلَيْهَا؛ لِأَنَّ قَوْلَهَا: "وَلَكَ أَلْفٌ" مُعْطُوفٌ عَلَى مَا سَقَى وَلَيْسَ لِلْحَالِ حَتَّى يَكُونَ شَرْطًا؛ لِأَنَّ أَصْلَ الطَّلَاقِ أَنْ يَكُونَ بِلَا مَالٍ؛ لِأَنَّهُ إِنْ ذَكَرَ أَمَالَ سَمِيَ حَلْعًا وَيَصِيرُ يَمِينًا مِنْ جَانِبِ، وَلَيْسَ أَيْضًا مِنْ صَبِيحِ الْعِدَّةِ وَالسَّرِّ حَتَّى يَلْمَ عِدَّتَهَا وَفَاوَهُ فَكَانَ لَعْوًا، وَعِدَّتُهُمَا: هَذِهِ الْوَاوِ لَيْسَتْ كَمَا كَانَتْ عِنْدَهُ بَلْ لِلْحَالِ، وَالْحَالُ فِي مَعْنَى الشَّرْطِ لِلْعَامِلِ، فَيَصِيرُ كَأَنَّهَا قَالَتْ: "طَلَّقْنِي وَالْحَالُ أَنَّ لَكَ أَلْفًا عَلَيَّ"، فَلَمَّا قَالَ الزَّوْجُ: طَلَّقْتَ أَوْ

وقولها: "طَلَّقَنِي" مفيد بنفسه، فلا يُترك العملُ به بدون الدليل، بخلاف قوله: "احْمِلْ" ^{بشارة إلى العرق} هذا المتاع ولك درهم؛ لأن دلالة الإجارة بمنع العمل بحقيقة اللفظ.

فصل في الفاء

"الفاء" للتعقيب مع الوصل، ولهذا تستعمل في الأجزئية؛ لِمَا أنها تتعقَّب الشرط. ^{جمع جزء}
قال أصحابنا رحمهم الله: إذا قال: "بعتُ منك هذا العبدَ بألفٍ"، فقال الآخر: "فهو حرٌّ"، يكون ذلك قبولاً للبيع اقتضاءً ويثبت العتقُ منه عَقِيبَ البيع، بخلاف ما لو قال: "وهو حرٌّ" أو "هو حرٌّ" فإنه يكون ردّاً للبيع. وإذا قال للخياط: "أنظر إلى هذا الثوب أيكفيني قميصاً؟" فنظر فقال: "نعم" فقال صاحبُ الثوب: "فاقطعه" فقطعه، ^{الخياط}

= طَلقت أو فعلت كان تقديره طَلقت بذلك الشرط، فكان ائمان شرطاً وبدلاً للطلاق، فكان معاوضة في معنى الخلع، فيجب الألف ويكون الطلاق بائناً كما "في حمل هذا المتاع ولك درهم" حيث كان الدرهم بدلاً فافهم.
بحقيقة اللفظ: وهي العطف؛ لأن المعاوضة في الإجارة أصلية لم تشرع إلا بالبدل كسائر البيوع، وجار أن تعارض أمراً أصلياً آخر، فأمكن حمل اللفظ على المجاز باعتبار معنى المعاوضة كذا في 'المعدن'.
الفاء للتعقيب: أي مع الوصل يعني موجه وجود الثاني بعد الأول بغير مهلة حتى لو قال: ضربت زيداً فعمرواً، كان المعنى أن ضرب عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم تطاولت المدة بينهما، ولفظ التعقيب يشير إلى أنه ليس للمقارنة، ولفظ الوصل يشير إلى أنه ليس للتراخي كذا في 'الفصول'.

مع الوصل: إلا إذا دل الدليل كما في قولهم: 'نكحت فولدت'، و'كل حي يولد فيموت'، وقول الراوي: "رى معاذ فرجهم". **لما أنها تتعقَّب إلخ:** بلا فصل كما في قوله: "إن دخلت الدار فأنت صالِق"، أن الطلاق يقع عند وجود الدخول من غير فصل وتراح كذا في 'الفصول'. **عقب البيع:** أي يجعل الآخر قابلاً للبيع ثم معتقاً؛ لأن الفاء في قوله: 'فهو حر' للتعقيب، فالمشتري أثبت الحرية عقب البيع الصادر من البائع، وذلك لا يكون إلا بقبول العقد، فيكون قوله: "فهو حر" مقتضياً قبول العقد بطريق الاقتضاء، وصار كأنه قال: قلت فهو حر كذا في 'المعدن'.

فإذا هو لا يكفيه **كان الحياط ضامناً**؛ لأنه إنما أمره بالقطع عقيب الكفاية، بخلاف ما لو قال: "اقطعه" أو "واقطعه" فقطعه، فإنه لا يكون الحياط ضامناً.

ولو قال: "بعت منك هذا الثوب بعشرة فاقطعه" فقطعه ولم يقل شيئاً كان البيع تاماً، ولو قال: "إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق"، فالشرط دخول الثانية عقيب دخول الأولى متصلاً به، حتى لو دخلت الثانية أولاً أو آخراً لكنه بعد مدة لا يقع الطلاق. وقد يكون الفاء لبيان العلة.

كان الحياط صامناً إلخ لأنه لم يجز قطعه إلا متعقباً على وجود الكفاية لا مطلقاً؛ لأن الفاء في قوله: 'فاقطعه' لتعقيب، فكأنه قال: "إن كفاي قميصاً فاقطعه"، فإذا لم يكف كان القطع حاصلًا بدون الإدس، فكان موجباً لضمان كذا في 'المعدن'. فإنه لا يكون إلخ لأن قوله: 'اقطعه' إذن مطبق، فلا يكون القطع بعده موجباً لضمان؛ لعموم الإجازة بلا تقييد قيد فيه.

لا يقع الطلاق لعدم وجود الشرط، وهو دخول الثانية عقيب دخول الأولى متصلاً به؛ لأن موجب الفاء الوصل مع التعقيب، فيقتضي أن يكون الشرط دخول الثانية بعد دخول الأولى، فإذا دخلت الثانية أولاً لم يوجد الاتصال كذا في 'المعدن'. **ليان العلة**: أي لإظهار أن المذكور فيما بعدها أو قبلها علة، وهو أعم من أن تكون داحلة على الحكم أو العلة، وكلاهما يوجدان في كلام العرب، فالأول: قوهم: أطعمته فأشبعته أو سقيته فأرويته أي: أشعته بسبب هذا الطعام، وأرويته بسبب هذا السقي، والثاني: كما يقال للأسير أي: من هو في قيد الظالم أو حبس السلطان أو ضيق أو مشقة إذا طهر آثار المرح والخلاص: 'أشرف فقد أذاك العوث فقد نجوت'، فالفاء دخلت على العلة في هذا المثال؛ لأن لحوق العوث علة انبثارة، ويسمى هذا الفاء فاء التعويل كذا في 'المعدن'. لأنها بمعنى لام التعويل قال الإمام فحر الإسلام - - إنما تدخل الفاء على العلل إذا كانت مما تدوم، فتكون موجودة بعد الحكم كما كانت موجودة قبل الحكم، فيحصل التعقيب الذي كان مدلول الفاء وإن لم يشترط الدوام في العلة لا يحسن دخول الفاء عليها؛ لأنها تقدم الحكم فكيف تكون محل الفاء، وهذا كما يقال: "أشرف فقد أذاك العوث"، فإن إتيان العوث وإن كان آتياً لكن داته دائمة تبقى إلى مدة، فيكون سابقاً على إشارة لاحقاً عنها، فيتحقق معنى التعقيب إلخ، فيدخل الفاء، وقال صاحب التوضيح وغيره: إنها إنما تدخل على العلة إذا كانت علة غاية ليكون وجودها مؤخرًا عن المعلول، فيتحقق معنى التعقيب.

مثاله: إذا قال لبعده: "أَدَّ إِلَيَّ أَلْفًا فَأَنْتَ حُرٌّ" كَانَ الْعَبْدُ حُرًّا فِي الْحَالِ وَإِنْ لَمْ يَوَدَّ شَيْئًا.
ولو قال للحرِّبي: "انْزِلْ فَأَنْتَ آمِنٌ" كَانَ آمِنًا وَإِنْ لَمْ يَنْزِلْ. وَفِي "الْجَامِعِ" مَا إِذَا قَالَ:
"أَمْرُ امْرَأَتِي بِيَدِكَ فَطَلَّقْهَا" فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلَسِ طَلَقَتْ تَطْلِيقَةً بَائِنَةً، وَلَا يَكُونُ الثَّانِي تَوْكِيلًا
بِطَلَقِ غَيْرِ الْأَوَّلِ، فَصَارَ كَأَنَّهُ قَالَ: طَلَّقَهَا بِسَبَبِ أَنْ أَمْرَهَا بِيَدِكَ.
ولو قال: "طَلَّقْهَا فَجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ" فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلَسِ طَلَقَتْ تَطْلِيقَةً رَجْعِيَّةً.
ولو قال: "طَلَّقْهَا وَجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ" وَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلَسِ طَلَقَتْ تَطْلِيقَتَيْنِ.

كَانَ الْعَبْدُ حُرًّا إِنْ: فَالْحَرِيَّةُ دَائِمَةُ الوجودِ حَيْثُ كَانَتْ موجودَةً قَبْلَ الْأَدَاءِ تَقَى بَعْدَهُ إِلَى مَدَّةٍ، فَلَا يَتَوَقَّفُ عَلَى
أَدَاءِ أَلْفٍ بَلْ يَكُونُ حُرًّا، وَيَصِيرُ أَلْفٌ دَيْئًا عَلَى الْعَبْدِ الَّذِي صَارَ حُرًّا. كَانَ الْعَبْدُ حُرًّا إِنْ: لِأَنَّ الْفَاءَ دَخَلَتْ
عَلَى الْعَلَةِ؛ لِأَنَّ الْحَرِيَّةَ دَائِمَةً فَيَصِيرُ مَتَرَاخِيًا عَنِ الْأَدَاءِ نَظَرًا إِلَى الْبَقَاءِ، فَاشْبَهَ التَّرَاخِيَّ فِي الْإِسْتِدَاءِ، فَيَصِحُّ دُخُولُ
الْفَاءِ عَلَيْهِ، فَصَارَ مَعَهُ: أَدَّ إِلَيَّ أَلْفًا لِأَنَّكَ حُرٌّ. فَلَا يَتَعَلَّقُ الْعَتَقُ بِالْأَدَاءِ وَيَتَنَحَّزُ الْعَتَقُ؛ لِأَنَّهُ لَا دَلَالَةَ فِي الْكَلَامِ عَلَى
التَّعْلِيقِ، وَإِنَّمَا حَمَلَتْ الْفَاءَ عَلَى الْعَلَةِ لَتَعَذُّرِ حَقِيقَتِهَا وَهُوَ الْعَطْفُ؛ مَا سَبَقَ أَنْ عَطَفَ الْحَرِيَّةَ عَلَى الطَّبْعِيَّةِ غَيْرِ جَائِزٍ،
وَكَذَلِكَ الْمَسْئَلَةُ الْآتِيَةُ كَذَا فِي "الْمَعْدِنِ".

وَفِي الْجَامِعِ إِنْ: الْجَامِعُ الصَّغِيرُ، كِتَابُ فِي فُرُوعِ الْحَقِيقَةِ لِلْإِمَامِ الرَّبَاطِيِّ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الشَّيْبَانِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ، وَهُوَ مِنْ
كُتُبِ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ. [الشَّافِي: ص ١٧٤] مَا سَبَقَ مِنَ الْأَمْثَلَةِ مِنْ نَظَائِرِ دُخُولِ الْفَاءِ عَلَى الْعَلَةِ، وَهَذِهِ الْمَسَائِلُ مِنْ
نَظَائِرِ دُخُولِ الْفَاءِ عَلَى حُكْمِ الْعَلَةِ، وَلِهَذَا يَقَعُ الطَّلَاقُ الْوَاحِدُ إِذَا طَلَّقَهَا؛ لِأَنَّ الْفَاءَ لِيَبَانَ حُكْمُ الْعَلَةِ، فَكَانَ قَوْلُهُ:
"فَطَلَّقَهَا" أَمْرًا بِمَاشَرَةٍ مَا هُوَ إِلَيْهِ مِنَ الْأَمْرِ بِالْيَدِ كَذَا فِي "الْمَعْدِنِ". بَائِنَةً: لِأَنَّ الْمَوْضِعَ بِالْأَمْرِ بِالْيَدِ هُوَ الْبَائِنُ؛
لِأَنَّهُ كُنَايَةٌ وَلَا يَقَعُ بِالْكُنَايَةِ إِلَّا الْوَاحِدُ الْبَائِنُ كَذَا فِي "الْمَعْدِنِ".

سَبَبِ أَنْ أَمْرَهَا بِيَدِكَ: فَكَانَ الثَّانِي وَهُوَ قَوْلُهُ: "فَطَلَّقَهَا" هُوَ الطَّلَاقُ الْمَفْضُولُ، وَلَا يَكُونُ تَوْكِيلًا بِالطَّلَاقِ غَيْرِ
الْأَوَّلِ، فَلَا تَقَعُ إِلَّا وَاحِدَةً، وَلَوْ كَانَ لِلْعَطْفِ تَقَعُ تَطْلِيقَتَانِ. طَلَقَتْ إِنْ: أَيُّ يَقَعُ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ الطَّلَاقُ الْوَاحِدُ
الرَّجْعِيُّ؛ لِأَنَّهُ تَفْوِضٌ لَصَرِيحِ الطَّلَاقِ وَهُوَ رَجْعِيٌّ، وَالْأَمْرُ بِالْيَدِ بَيَانٌ لَهُ. تَطْلِيقَتَيْنِ: لِأَنَّ قَوْلَهُ: "طَلَّقَهَا" تَوْكِيلٌ
لَصَرِيحِ الطَّلَاقِ، وَقَوْلُهُ: "جَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ" تَفْوِضُ الطَّلَاقِ إِلَيْهِ، لَكِنَّهُ لَيْسَ بِحُكْمِ الْأَوَّلِ؛ لِأَنَّ الْوَاقِعَ لَا يَحْتَمِلُ
ذَلِكَ، فَكَانَ الثَّانِي غَيْرَ الْأَوَّلِ فَصَارَ أَسَامُورٌ وَكَيْلًا بِتَطْلِيقَتَيْنِ: أَحَدُهُمَا: بَائِنٌ وَهُوَ الْأَمْرُ بِالْيَدِ كُنَايَةً، وَالْأُخْرَى:
رَجْعِيٌّ؛ لِأَنَّهُ صَرِيحٌ، فإِذَا قَالَ فِي الْمَجْلَسِ: طَلَّقَهَا، فَقَدْ أَتَى بِمَا وَكَلَّ بِهِ وَهُوَ الطَّلَاقُ الْوَاحِدُ، لَكِنَّهُ يَكُونُ كِلَاهُمَا
بَائِنًا؛ لِأَنَّ الرَّجْعِيَّ يَصِيرُ بَائِنًا مَعَ الْبَائِنِ؛ لِأَنَّهُ إِذَا وَقَعَ الْبَائِنُ فَلَا رَجْعَةَ بَعْدَهُ تَرْجِيحًا لِلْمَحْرَمِ كَذَا فِي "الْمَعْدِنِ".

وكذلك لو قال: "طَلَّقَهَا وَأَبْنَهَا، أو أَبْنَهَا وَطَلَّقَهَا" فَطَلَّقَهَا في المجلس وَقَعَتْ تَطْلِيقَتَانِ. وعلى هذا قال أصحابنا **رحمهم الله**: إِذَا أُعْتِقَتْ الْأُمَةُ الْمُنْكَوْحَةُ ثَبِتَ لَهَا الْخِيَارُ، سَوَاءَ كَانَ زَوْجُهَا عَبْدًا أَوْ حُرًّا؛ لِأَن قَوْلَهُ **رحمهم الله** لِبَرِيرَةَ حِينَ أُعْتِقَتْ: "مَلَكَتْ بُضْعَكَ فَاخْتَارِي" أَثْبَتَ الْخِيَارَ لَهَا بِسَبَبِ مَلَكَهَا بِضْعُهَا بِالْعِتْقِ، وَهَذَا الْمَعْنَى لَا يَتَفَاوَتُ بَيْنَ كَوْنِ الزَّوْجِ عَبْدًا أَوْ حُرًّا.

ويُتَفَرَّعُ مِنْهُ مَسْأَلَةٌ اعْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ، فَإِنْ بُضِعَ الْأُمَةُ الْمُنْكَوْحَةُ مَلَكَ الزَّوْجُ،

وعلى هذا **رحمهم الله** أي على ما قلنا: إِنْ الْفَاءُ لَتَرَبَّ مَا بَعْدَهَا عَنِ مَا قَبْلَهَا، وَمَا قَبْلَهَا عِلَّةٌ لِمَا بَعْدَهَا لَا عَلَى مَا قَالَهُ قَرِيبًا أَمَّا قَدْ تَكُونُ لِبَيَانِ الْعِلَّةِ كَمَا تَوْهَمُ، فَإِنَّ مَسْأَلَةَ غَيْرِ مُتَفَرِّعَةٍ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ الْعِدَّةَ هَهُنَا هُوَ مَلَكَ الْبُضْعَ لِلِاخْتِيَارِ لَا بِالْعَكْسِ كَذَا فِي 'الْخُصُوصِ'. **سواء كان** **رحمهم الله** لِأَنَّ عِلَّةَ ثُبُوتِ الْخِيَارِ مَلَكَ الْبُضْعِ وَعَدَمُ الْكِفَاءَةِ وَهُمَا لَا يَوْجِدَانِ فِيمَا إِذَا كَانَ زَوْجُهَا حُرًّا، فَلَا يَثْبُتُ لَهَا الْخِيَارُ، وَفِي التَّعْمِيمِ إِشَارَةٌ إِلَى الرَّدِّ عَلَى الشَّافِعِيِّ **رحمهم الله** حَيْثُ لَا يَقُولُ بِالتَّعْمِيمِ، بَلْ يَخْصُصُ الْحُكْمَ لَوْ كَانَ زَوْجُهَا عَبْدًا كَذَا فِي "الْمَعْدِنِ".

ويُتَفَرَّعُ مِنْهُ أَيُّ مَعْنَى الْفَاءِ الْمَذْكُورِ فِي الْحَدِيثِ لِبَيَانِ الْعِلَّةِ أَوْ مِنْ ثُبُوتِ الْخِيَارِ بِالْعِتْقِ، اعْلَمْ أَنَّ الطَّلَاقَ يَقْضِي بِالرِّقِّ حَتَّى كَانَ مَعَ الْحُرِّيَةِ ثَلَاثًا وَمَعَ الرِّقِّ ثَنَانًا، وَهَذَا بِالِاتِّفَاقِ، وَلَكِنْ الْخِلَافُ فِي أَنَّ الْإِعْتِبَارَ نَحَالِ الرَّجُلِ أَوْ نَحَالِ الْمَرْأَةِ، فَعَدَّ أَصْحَابُنَا **رحمهم الله** نَحَالِ الْمَرْأَةِ، وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ **رحمهم الله** نَحَالِ الرَّجُلِ حَتَّى إِذَا كَانَ أَحْرَ تَحْتَهُ أُمَةٌ يَمْلِكُ عَلَيْهَا ثَنَيْنِ عَدَدًا، وَثَلَاثَةَ عَدَدٍ، وَإِنْ كَانَ الْعِدَّةُ تَحْتَهُ حُرَّةٌ يَمْلِكُ عَلَيْهَا ثَلَاثًا عَدَدًا وَعَدَدَهُ ثَنَيْنِ، وَمِنْهُمَا يَتَفَرَّعُ عَلَى هَذَا الْحَدِيثِ. **مسألة** **رحمهم الله** فَعَدَدًا: الْعِدَّةُ بِالنِّسَاءِ سَوَاءَ كَانَ الزَّوْجُ حُرًّا أَوْ عَبْدًا، وَهُوَ قَوْلُ عَنِي وَابْنِ مَسْعُودٍ وَغَيْرِهِمَا، وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ **رحمهم الله** الْعِدَّةُ بِالرِّجَالِ وَالْعِدَّةُ بِالنِّسَاءِ، وَبِهِ قَالَ مَالِكٌ **رحمهم الله** فِي "الْمَوْطَأِ".

"عَنْ عَائِشَةَ **رحمهم الله** قَالَتْ: كَانَ فِي بَرِيرَةَ ثَلَاثَ قَضِيَّاتٍ أَرَادَ أَهْلُهَا أَنْ يَبِيعُوهَا وَيَشْتَرُطُوا وَلَاعَهَا، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِنَبِيِّ **رحمهم الله**، فَقَالَ: "اشْتَرِيهَا وَأَعْتِقِيهَا، فَإِنَّ الْوَلَاءَ لِمَنْ أَعْتَقَ، قَالَتْ: وَاعْتَقْتُ فَحَرَّهَا رَسُولُ اللَّهِ **رحمهم الله**، فَاحْتَارَتْ نَفْسُهَا". أَحْرَجَهُ مُسْلِمٌ فِي بَابِ إِيمَانِ الْوَلَاءِ مِنْ أَعْتَقَ. رَقْمُهُ: ١٥٠٤، وَابْنُ مَاجَةَ فِي بَابِ خِيَارِ الْأُمَةِ إِذَا أُعْتِقَتْ، رَقْمُهُ: ٢٠٧٦، وَأَحْرَجَهُ ابْنُ الدَّرَاقِ قُطَيْبِي فِي كِتَابِ الْكَاكِحِ أَلْفَاظَ مُحْتَمِلَةً ٢٠١/٣، ٢٠٥. وَأَحْرَجَهُ الدَّارِمِيُّ فِي بَابِ فِي تَخْيِيرِ الْأُمَةِ تَكُونُ تَحْتَ الْعَبْدِ فَتَعْتَقُ.

ولم يزل عن ملكه بعثتها، فدعت الضرورة إلى القول بازدياد الملك بعثتها حتى يثبت له ^{بصعها} الملك في الزيادة، ويكون ذلك سبباً لثبوت الخيار لها، وازدياد ملك البضع بعثتها، معنى ^{ازدياد الملك} مسألة اعتبار الطلاق بالنساء فيدار حكم مالكية الثلاث على عتق الزوجة دون عتق ^{الزوج للطبقات الثلاث} الزوج كما هو مذهب الشافعي رحمه الله.

فصل في ثم:

"ثم" للتراخي، لكنه عند أبي حنيفة رحمه الله يفيد التراخي في اللفظ والحكم،

= فإن نضع الأمة إلخ: بيانه: أن يضع الأمة المنكوحة ملك الزوج ولم يزل عن ملكه بعثتها ومع ذلك يثبت لها الملك بالعتق، فعلم أن بالعتق يزداد الملك في المحل حتى يثبت له الملك في الزيادة ويكون ذلك أي: ازدياد الملك سبباً لثبوت خيار المرأة لئلا تتضرر المرأة بزيادة الملك في المحل، وازدياد الملك يحتاج إلى زيادة المزيل وهو الطبقات الثلاث، ولما كان ازدياد الملك بعثتها كان ازدياد المزيل أيضاً بعثتها لا بعثته ثبوتاً للمسبب على وفاق السبب. في الزيادة: أي زيادة الحل؛ لأن قبل العتق كان للزوج حل قليل حتى تحرم بالتطليقتين وبالعتق يزول، والمحل للزوج حتى لا يزول بالتطليقتين بل بالثلاث.

كما هو مذهب الشافعي: فإن عنده حكم مالكية الثلاث إما يدار على عتق الزوج دون الزوجة؛ لقوله رحمه الله: "الطلاق بالرجال والعدة بالنساء"، وجه الاستدلال: أنه رحمه الله قابل الطلاق بالعدة على وجه يختص كل واحد منهما بجنس على حدة، ثم اعتبر العدة بالنساء من حيث القدر فاعتار الطلاق بالرجال من حيث القدر، تحقيقاً للمقابلة، ولما: قوله رحمه الله: "طلاق الأمة ثنتان وعدها حيضتان"، وجه الاستدلال: أنه رحمه الله ذكر الأمة بلام التعريف ولم يكن ثم معهوداً، فكان اللام للجنس وهو يقتضي أن يكون طلاق هذا الجنس اثنين، فلو كان اعتبار الطلاق بالرجال لما كان للإماء ثنتان ولم يبق اللام للجنس، والحواب عن استدلال الشافعي رحمه الله بأن الصحابة تكلموا في هذه المسألة بالرأى وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع أن راويه وهو ريد بن ثابت كان موجوداً فيهم، فدل ذلك على أنه غير ثابت أو منسوخ، ولئن ثبت فهو مؤول بأن يقع الطلاق بالرجال.

ثم للتراخي: وهو أن يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعق بهما، فإذا قلت: "جاءني زيد ثم عمرو" أو قلت: "صبرت ريذاً ثم عمرو" كان مجيء عمرو وضربه متراحياً عن مجيء ريد وضربه كذا في التحقيق". =

وعندهما يفيد التراخي في الحكم.

دون اللفظ

وبيانه: فيما إذا قال لغير المدخول بها: "إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق"،

أي الاختلاف

فعنده يتعلق الأولى بالدخول، وتقع الثانية في الحال ولغت الثالثة، وعندهما: يتعلق الكل بالدخول، ثم عند الدخول يظهر الترتيب فلا يقع إلا واحدة.

أي أبي حنيفة التطيعة

ولو قال: "أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار" فعند أبي حنيفة وقعت

يُفيد التراخي. في اللفظ والحكم جميعاً؛ لأن هذه الكلمة لما وضعت للتراخي، والأصل في كل شيء كماله، وكمال التراخي: أن يكون في اللفظ والحكم جميعاً؛ إذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم كما قال صاحبان لكان التراخي موجوداً من وجه دون وجه كذا في "المعدن".

في الحكم أي في وجود الفعل المتعلق بالمعطوف والمعطوف عليه مع الوصل في التكلم؛ رعاية لمعنى العطف فيه؛ لأن العطف لا يصح مع الانفصال؛ وهذا لأن الكلام متصل حقيقة وحساً، فلا معنى للانفصال، كما نقول: صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وهو موجود كذا في "المعدن".

وبانه الح أي بيان الاختلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه في هذه المسألة على أربعة أوجه، وجه الحصر في الأربعة؛ لأنه إما إن علق الطلاق بكلمة "ثم" في غير المدخول بها أو المدخول بها، وفي كل واحد إما إن أحر الشرط أو قدمه، وتفصيل هذه الأوجه مع الأمثلة مذكور في المتن كذا قيل.

وتقع الثانية الح لأن الثانية والثالثة مذكورتان بكلمة "ثم"، فصار كأنه سكت عن الأول، ثم استأنف بهما فلا يتعلقان بالشرط، وتقع الثانية في الحال لوجود المحل، ولغت الثالثة؛ لانتهاء المحل؛ لأنها غير مدخول بها فتبين بالثانية فقط. يتعلق الكل بالدخول أي يتعلق الكل بالشرط؛ لأن الوصل في التكلم متحقق عندهما، ولا فصل في العبارة، فيتعلق الكل بالشرط سواء قدم الشرط أو أخره. ولكن في وقت الوقوع ينزل على الترتيب، فإن كانت مدخولاً بها يقع الثلاث وإن لم تكن مدخولاً بها يقع الأول وبات به، ولا يقع الثاني والثالث؛ لعدم المحل.

ولو قال الح هذا هو الوجه الثاني، وهو أنه إذا أحر الشرط وهو أنه لو قال: "أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار"، فعند أبي حنيفة يقع الأول ويعبر ما بعده؛ لأن التراخي لما كان في التكلم كأنه قال: "أنت طالق" وسكت عن هذا القدر، فوقع هذا الطلاق، فبما بات بالأولى ولم يبق محلاً لما بعده؛ لأنها غير موطوءة فليعبر الثاني والثالث، وعندهما: تقع الواحدة عند الدخول؛ لما ذكرنا آنفاً.

الأولى في الحال ولغت الثانية والثالثة، وعندهما يقع الواحدة عند الدخول؛ لما ذكرنا،
 وإن كانت المرأة مدخولاً بها، فإن قدم الشرط ^{لعدم اهل تحريم وتعليقاً} تعلقت الأولى بالدخول ويقع ثنتان في
 الحال عند أبي حنيفة ^{لبقاء اهل لوجود العدة} **رحمته**. وإن أخر الشرط وقع ثنتان في الحال، وتعلقت الثالثة
 بالدخول، وعندهما: يتعلّق الكلّ بالدخول في الفصلين.

فصل في بل:

"بل" لتدارك الغلط بإقامة الثاني مقام الأول.

أي المعطوف أي المعطوف عليه
 فإذا قال لغير المدخول بها: "أنت طالق واحدة لا بلّ ثنتين" وقعت واحدة؛ لأن قوله

تعلقت الأولى **الح**. إذا قال للمدخول بها: "إن دخبت الدار فأت طالق" إلخ أعني يقدم الشرط فتعلقت الأولى
 بالشرط وتقع الثانية والثالثة في الحال عند الإمام؛ لتجردهما عن التعليق لانفصالهما عن الشرط.

لما ذكرنا. أي من مراعاة معنى العطف والتراخي في "ثم" عندهما أما مراعاة العطف؛ فلأن القول بتعليق الكل
 بالشرط يحقق معنى التراخي، وأما التراخي؛ فلأن القول بوقوع الطلقات مرتبة فيه معنى التراخي، لذلك تقع
 واحدة بائنة ويلغو ما بعدها؛ لفوات المحل بالبيسونة عندهما. [الشافي: ص ١٧٦]

في الفصلين أي في تقديم الشرط وتأخير اتصال الكلام مع كلمة "ثم". بل لتدارك الغلط. فإنها موضوعة
 للإعراض عن الأول ذكر "أي: جعل المعطوف عليه في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لإثباته ونفيه، وإذا
 انضم إليه لفظ "لا" صار نفيّاً في النفي الأول نحو: جاء زيد لا بل عمرو كذا قال المحققون.

إقامة الثاني **الح**. فإذا قلت: "جاءني زيد بل عمرو" وكنت قاصداً للإحبار بل زيد، ثم نين لك أنك غلطت في
 ذلك الإحبار، فتعرض عنه إلى عمرو، فنقول: بل عمرو، وإذا قالت: "ما جاءني زيد بل عمرو" فمعناه: بل
 جاءني عمرو عند الجمهور، وبل ما جاءني عمرو عند المبرد، وقال عبد القاهر: الكلام مما يحتمل الوجهين. ثم
 اعلم بأن الإعراض بكلمة "بل" عما قبله إنما يصح في كل موضع يصح الرجوع عن الأول أي: يحتمل الغلط
 كالإحبار لا فيما لا يحتمل كالإنشاء، وفيما لم يمكن الإعراض عن الأول صار كلمة "بل" فيه بمنسلة العطف
 المحض مجازاً، فيشت الثاني مضموماً إلى الأول على سبيل الجمع دون الترتيب كذا في "شروح المنار".

"لا بل ثنتين" رجوع عن الأول بإقامة الثاني مقام الأول، ولم يصح رجوعه فيقع الأول فلا يبقى المحل عند قوله: "ثنتين"، ولو كانت مدخولاً بها يقع الثالث.^١

وهذا بخلاف ما لو قال: "لفلان علي ألف لا بل ألفان" حيث لا يجب ثلاثة آلاف عندنا، وقال زفر رحمته الله: يجب ثلاثة آلاف؛ لأن حقيقة اللفظ لتدارك الغلط بإثبات الثاني دليل لهذه لا له مقام الأول، ولم يصح عنه إبطال الأول، فيجب تصحيح الثاني مع بقاء الأول، وذلك بطريق زيادة الألف على الألف الأول، بخلاف قوله: "أنت طالق واحدة لا بل ثنتين"؛

ولم يصح إلخ. لأن الكلام إنشاء لا يمكن إبطائه بعد التكلم بدون جعله في حكم المسكوت عنه؛ لأنه قد وجد وصدر منه ما لا يمر له، ولا يمكنه إعدامه أي: إبقاؤه على عدمه الأصلي؛ لأنه يسلب عن أصله بالوجود فلا يسعه أن يعده كألم يكن. وأما العدم اللاحق فلا يضر الوجود؛ لأن الوجود يتحقق في زمانه، وإذا تحقق وجب ترتب حكمه عليه وهو وقوع الطلاق، لامتناع تخلف الحكم عن سببه؛ لأنه موجب له بل زمان وجوده عين زمان وجوده كذا في كتب الأصول.

يقع الثالث. لأنه لا يمكن الرجوع، فيقع الأول والأخيران معه، بخلاف ما إذا كانت المرأة غير مدخول بها حيث تقع واحدة؛ لأنه لا يصح الرجوع عنها فوقعت واحدة وتبين بها ولا تبقى محلاً عند قوله: "ثنتين"، فلا يقعان كذا في الفصول. ولم يصح عنه إلخ لطلان إنكار بعد الإقرار؛ لما قال رحمته الله: امرء يؤخذ بإقراره لكن إقراره بأنفين على وجه إقامتهما مقام الأول صحيح لاقتضاء كلمة "بل".

فيحب إلخ. أي فيزومه الألف مع الألف الأول كما لو قال: 'عني ألف درهم بل ألف دينار'، فيلزم المالان لاختلاف الجنس. بخلاف قوله: أنت إلخ. يعني إذا قال غير المدخول بها: "أنت طالق واحدة لا بل ثنتين"، تقع الواحدة؛ لأنه إذا قال: "أنت طالق واحدة"، وقعت واحدة، ولا يمكن الإعراض عنه، ولما كانت هي غير موطوعة فلا عدة لها، فبم يق المحل فيلغو ما بعده، لأن الطلاق إنشاء، والغلط إنما يكون في الإخبار دون الإنشاء؛ لأنه إيجاد أمر لم يكن، وبعد ما وجد شيء لا يمكن تداركه، بأن يجعل ناقياً عن عدمه، فأما الخبر يحتمل الصدق والكذب فيمكن تداركه بالصدق ونفي الكذب، فأمكن تصحيح العبط لتدارك العبط في الإقرار دون الطلاق، حتى لو كان الطلاق بطريق الإخبار يقع ثنتان؛ لما قلنا: إن تدارك العبط في الإخبار ممكن كذا في "المعدن".

لأن هذا إنشاءً، وذلك إخباراً، والغلط إنما يكون في الإخبار دون الإنشاء، فأمكن
تصحيح اللفظ بتدارك الغلط في الإقرار دون الطلاق، حتى لو كان الطلاق بطريق
الإخبار بأن قال: "كنت طلقْتُك أمسٍ واحدةً لا بل ثنتين" يقع ثتان؛ لما ذكرنا.
عن تدارك الغلط

فصل في لکن:

"لكن" للاستدراك بعد النفي فيكون موجباً إثبات ما بعده، فأما نفي ما قبله فتأبى بدليله.
والعطف بهذه الكلمة إنما يتحقق عند اتساق الكلام، فإن كان الكلام متسقاً
أي لکن

للاستدراك إلخ: هذا اصطلاح الحبيب، أي: طلب درك السامع بدفع ما عسى أن يتوهم من الكلام السابق، فلا بدله من مفهومين متخالفين، فهو عطف بها مفرد على مفرد وجب وقوعها بعد النفي كما أشار إليه في المتن كما في ما جاءني زيد لكن عمرو أي جاءني عمرو، ولو عطف بها جملة على أخرى جاز الأمران فيها: وقوعها بعد النفي وبعد الإثبات، والتخالف أعم من أن يكون بالإيجاب والسلب أو ما يجري مجراها من التخالف بين الثبوتيتين كالزوجية والفردية والإنسانية والفرسية، وهي: إن كانت مخففة فهي عاطفة، وإن كانت مشددة فهي مشبهة مشاركة للعاطفة في الاستدراك.

بعد النفي إلخ: والله در المصنف رحمه الله حيث أشار بهذا الكلام إلى أمرين: أحدهما: محل استعماله، وثانيهما: بيان موجب، فأشار إلى الأول بقوله: بعد النفي، وإلى الثاني بقوله: فيكون موجباً إثبات ما بعده، وغرض المصنف رحمه الله من هذه الإشارة: بيان الفرق بين "لكن" و"بل"، وهو: أن "لكن" لا يستدرك بها بعد الإيجاب، و"بل" يقع بعد الإيجاب والنفي، والثاني: أن موجب "لكن" إثبات ما بعده، وأما لنفي ما قبله فتأبى بدليله لا بكلمة "لكن" كما مر، بخلاف "بل" فإنه يوجب نفي الأول وإثبات الثاني بوضعه، وهذا أي: الاستدراك بسكن بعد النفي في عطف المفرد على المفرد، فإن كان في الكلام جملتان مختلفتان مئياً وإثباتاً جاز الاستدلال بسكن في الإيجاب أيضاً كما جار في "بل" كذا قيل. **فتأبى بدليله:** أي ثابت بدليل كلمة النفي، أما إذا عطف بها جملة على جملة: فإنها مثل "بل" في النفي والإثبات، إلا أن كلمة "بل" تبطل الحكم السابق وكلمة لكن لا تبطله. [الشافي: ص ١٧٧]

عند اتساق الكلام: أي انتظامه من وسق الشيء إذا جمعه وذلك لشبهتين: أحدهما: أن يكون الكلام متصلاً ومرتبلاً ببعضه بعض غير منفصل ليتحقق العطف، والثاني: أن يكون محل الإثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما، ولا ينافي آخر الكلام أوله كما في قولك: جاءني زيد لكن عمرو لم يأت كذا في "بجمع الحواشي".

يتعلق النَّفْيُ بالإثبات الذي بعده، وإلا فهو مستأنفٌ.

مثاله: ما ذكره محمد رحمه الله في "الجامع" إذا قال: "لفلان علي ألف قرض"، فقال فلان: "لا ولكنه غصب" لزومه المال؛ لأن الكلام ^{لكم} متسق، فظهر أن النَّفْيَ كان في السبب دون نفس المال.

وكذلك لو قال: "لفلان علي ألف من ثمن هذه الجارية"، فقال فلان: "لا الجارية جاريك، ولكن لي عليك ألف" يلزمه المال، فظهر أن النفي كان في السبب لا في أصل المال. ولو كان في يده عبد، فقال: "هذا لفلان"، فقال فلان: "ما كان لي قط ولكنه لفلان آخر"،

يتعلق النَّفْيُ **إلح** أي يرتبط النفي بالإثبات، ولا يكون بينهما بعد 'لكن' في ذلك الكلام تناف وتناقض. وإلا: أي وإن لم يوجد الاتساق بأن فات أحد الشئيين المذكورين في الاتساق.

لزمه المال فالنفي في مسألة 'الجامع' وهو ما قال فلان: 'لا'، والإثبات وهو قوله: 'لكنه غصب'، فهنا تعلق النفي بمحل الإثبات؛ لأن محل الإثبات هو السبب أي: القرض لا أصل مال وهو لزوم ألف درهم، فيكون النفي وهو قوله: 'لا' متعلقاً بالسبب أي: بالقرض لا بأصل الإقرار وهو لزوم ألف درهم. لأن الكلام **إلح** أي كلام المقر وكلام المقر له متوافقان لا متنافيان؛ لأنهما يوافقان في أصل المال وإن اختلفا في السبب؛ لأن المقر له إنما نعى سبباً وهو القرض، وأنت سبباً آخر وهو الغصب، ولا يتعرض كلامه أصل المال كذا في "المعدن".

دون نفس المال فكان الكلام متسقاً، والمقصود من الأسباب أحكامها، فبعد اتحاد ما هو المقصود لا يبايلي باختلاف الأسباب على أن التوفيق في التصحيح أيضاً ممكن؛ لأن من الحذر أنه أحد الألف من مال المقر له عدد غيته بنية القرض سوءاً على ما بينهما من الأساط لا أن المقر أحده غصباً بناء على عدم لإذن والإجارة بالأحد كذا في "المعدن". وكذلك. أي مثل المذكور في اتساق الكلام، وفي هي السبب دون أصل المال كذا في 'إحصول'. ولكنه **إلح** لكنه يعني منكه عن نفسه بقوله: ما كان لي قد يحتل أن يكون نفياً عن نفسه مع التحويل إلى المقر له الثاني، ويحتل أن يكون نفياً عن نفسه بدون التحويل، فإذا وصل قوله: "لكنه لفلان" كان بيان أن هي الملك عن نفسه كان مع التحويل إلى الثاني بإثبات المثلث، فيكون العبد للمقر له الثاني.

فإن وصل الكلام كان العبد للمقر له الثاني؛ لأن النفي يتعلّق بالإثبات، وإن فصل كان العبد للمقر^{المقر الأول} الأول، فيكون قول المقر له ردّاً للإقرار.

ولو أن أمة تزوّجت نفسها بغير إذن مولاهما بمائة درهم، فقال المولى: "لا أجزى العقد بمائة درهم، ولكن أجزيه بمائة وخمسين" بطل العقد؛ لأن الكلام غير متسق، فإن نفي الإجازة وإثباتها بعينها لا يتحقق، فكان قوله: "لكن أجزيه" إثباته بعد ردّ العقد.

فإن وصل إلخ: يكون الكلام متسقاً؛ لأن مدار الاتساق على ما قيل بمجموع أمرين: الاتصال بالسابق في التكلم، وعدم تعلّق النفي والإثبات بشيء بعين حتى لا يبقى التناقض والتدافع ولو بحسب الظاهر فقط، فعند فقدان أحد الأمرين لا يبقى الاتساق بل يعد كلاماً مستأنفاً فتدبر. **للمقر الأول:** وهو من في يده العبد؛ لأن المقر الأول إذا فصل وقطع كلامه كان نفياً للملكه مطلقاً أي: نفياً عن نفسه أصلاً لا نفياً إلى أحد، بخلاف ما إذا وصل، فإنه وإن كان شهادة الفرد لكنه لما أقر بالملك للغير متصلاً بالنفي عن نفسه صار الكل ممزلة كلام واحد، فيكون تقدم الإقرار وتأخير سواه، فيجعل كأنه قدم الإقرار بالملك لفلان صيانةً لكلام العاقل عن الإلقاء كذا في 'المعدن'. **قول المقر له:** وهو قوله: ما كان لي قط في صورة الفصل ردّاً للإقرار وتكديماً للمقر حملاً لكلام عبي الظاهر ويكون قوله: لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بملك الثالث عبي دي اليد، وشهادة الفرد لا يثبت الملك لاسيما إذا كان بلا دعوى الملك، فبقي العبد ملكاً له كذا في 'المعدن'.

لا أجزى العقد: يعني أن الأمة إذا تزوّجت بغير إذن مولاهما بمائة درهم، فقال المولى: "لا أجزى الكاح بمائة درهم ولكن أجزيه بمائة وخمسين"، فقوله: "لا أجزيه" نفي العقد وفسخ لسكاح، وقوله: "ولكن أجزيه" إلخ إثبات العقد، والإثبات والنفي في محل واحد محال، فجعل 'لكن' حينئذ مستداً؛ لأن هذا نفي فعل وإثباته بعينه، توضيحه: لما قال المولى: "لا أجزى العقد" فقد قنع السكاح عن أصله ولم يبق له وجه صحته، ثم لما قال بعده: "ولكن أجزيه بمائة وخمسين" يزم أن يكون إثبات ذلك الفعل المنفي بعينه؛ لأن المهر في النكاح تابع لا اعتبار له، فيتقاض أول الكلام باحره، فحملناه على ابتداء النكاح بمهر آخر، وفسخ النكاح الأول الذي عقده، فيكون كلمة 'لكن' حينئذ للاستيناف لا للعطف، ولو قال المولى في حواها: لا أجزى السكاح بمائة ولكن أجزيه بمائة وخمسين، يكون هذا بعينه مثال الاتساق، فبقي أصل النكاح ويكون النفي راجعاً إلى قيد المائة والإثبات إلى قيد المائة والخمسين، فلا يكون في صورة الوصل نفي فعل وإثباته بعينه فتدبر كذا قيل. **بطل العقد:** لأن الكلام غير متسق أي: غير مرتبط بما قبله أي: من حيث المبني وإن كان متصلاً بصورة.

وكذلك لو قال: "لا أجيزه ولكن أجيزه إن زدني خمسين على المائة" يكون فسخاً للنكاح؛ لعدم احتمال البيان؛ لأن من شرطه الاتساق ولا اتساق.

في الإلهام والترديد

فصل في أو:

"أو" لتناول أحد المذكورين.

ولهذا لو قال: "هذا حرٌّ أو هذا" كان بمنزلة قوله: "أحدهما" حرٌّ حتى كان له ولاية البيان. ولو قال: "وكلتُ ببيع هذا العبد هذا أو هذا" كان الوكيل أحدهما، ويباح البيع لكل واحد

المولى لرجلين

لتناول إلج. أي لسنة أمر إلى أحد الشيئين لا على التعيين، أو لسنة أحد الأمرين إلى شيء، بالجملة مفاده ومحصول معناه اعتبار المفهوم المردود أحده من السوران بين انشيين، فيؤول المعنى إلى مفهوم أحدهما أو معنى أحدهما لا على التعيين، وهذا مفهوم يحمل مبهم غير صالح لنزول الحكم الشخصي عليه كاخترية والطلاق، ولهذا يحول الأمر إلى بيان القائل وتعيينه، ويكون له ولاية ويجبره القاضي عليه، ففي المفردين تفيد ثبوت الحكم لأحدهما كقولك: "جاءني زيد أو بكر" أو كما تقول: "زيد قاعد وقائم"، وفي الجمعتين تفيد حصول مضمون أحدهما كقوله تعالى: **هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا لَكَ يَوْمَ نَسُفُكُمُ كُلًّا خَالِصًا مِّنْ دُونِكُمْ هَذَا هُوَ مَذْهَبُ عَامَةِ أَهْلِ اللُّغَةِ وَأُثْمَةُ الْأَصُولِ**، وهو مختار شمس الأئمة وفجر الإسلام، ودهت طائفة من الأصوليين وجماعة من الحويز إلى أنها موصوعة لشك وهو ليس بسديد؛ لأن الشك ليس معنى يقصد بالكلام وضماً بل هي موصوعة لأحد المذكورين من غير تعيين، نعم في الإحارات يحىء الشك باعتبار محل الكلام وهو الخبر المجهول، وكذا لزم منه التخيير في الإنشاء؛ لأن الإنشاء لإثبات الكلام ابتداء فلا يحتمل الشك، فإن محله الخبر فأو في الإنشاء للتخيير أو الإباحة مثلاً على حسب ما يناسب المقام، ففي الخبر المجهول لزم البيان، وفي الإنشاء لزم التخيير بين أحد الأمرين فافهم كذا في شرح "الحسامي".

كان له ولاية البيان أي يبين أحدهما أيهما شاء مباركاً كان أو بشيراً ثم تناوله لأحد المذكورين؛ إما على سبيل البديل كما في مسألة الحرية، وإما على سبيل العموم كما يأتي في مسألة التوكيل، فلا يحتاج إلى بيان المؤكل.

وباح البيع إلج. دفع لما يقال: إذا كان الوكيل أحدهما فلا يصح البيع لكل واحد منهما قبل بيان المؤكل فدفع بقوله: ويباح البيع إلج. لكل واحد. ولا يشترط اجتماعهما؛ لأن "أو" في موضع الإنشاء للتخيير، والتوكيل إنشاء.

منهما، ولو باع أحدهما ثم عاد العبد إلى ملك الموكّل لا يكون للآخر أن يبيعه.
 ولو قال ثلاث نسوة له: "هذه طالق أو هذه وهذه" ^{أو كيبين بالترديد} طَلَّقَتْ إحدى الأولتين، وطلّقت
 الثالثة في الحال لانعطافها على المطلقة منهما، ويكون الخيار للزوج في بيان المطلقة
 منهما بمنزلة ما لو قال: "إحداكما طالق وهذه".
^{الأولتين}

وعلى هذا قال زُفر ^{جاء} إذا قال: لا أكلم هذا أو هذا" كان بمنزلة قوله: "لا أكلم
 أحد هذين وهذا"، فلا يحث مالم يكلم أحد الأولتين والثالث، وعندنا لو كَلَّمَ الأول
 وحده يحث، ولو كَلَّمَ أحد الآخرين لا يحث مالم يكلمهما.
 ولو قال: "بيع هذا العبد أو هذا" كان له أن يبيع أحدهما أيهما شاء،
^{الآخرين}

لا يكون للآخر إلخ عملاً بتناول "أو" لأحد المذكورين على سبيل العموم. وطلّقت الثالثة أي لكون الثالثة
 معطوفة على المطلقة بالواو، والعطف يحذف الجمع كالجمع بلفظ الجمع، فصار كأنه جمع بين أحسد الأولين
 والثالثة، فيقع عليهما الطلاق. الخيار للزوج إلخ أي يتخير الزوج في أيهما شاء، ويتخير على البيان، وهذا مما يدل
 على أن هذا الخبر قد خرج محرج الإنشاء ولو أنه في وضعه الأصلي إخبار. [الشافعي: ص ١٨٠] وهذه فإذا قال كذلك
 فالروح باختيار في بيان المطلقة، فكذلك في القول المذكور؛ لأنه بمنزلة هذا القول.

لا يحث مالم يكلمهما. لأن الثابت بأو واحد غير معين، فيعم في موضع النفي عموم الأفراد، ويكون كل فرد معيماً
 عليه، فيصير تقدير الكلام: لا أكلم هذا ولا هذا، فلما قال: وهذا بواو الجمع، فقد جمعه إلى الثاني بفني فشاركه
 فصار كأنه قال: "لا أكلم هذا ولا هذين"، ولو قال هكذا يحث لو كلم الأول، ولا يحث لو كلم أحد الآخرين
 مالم يكلمهما، والقياس على مسألة الطلاق غير مستقيم؛ لأن الثابت بأو فيها أحدهما غير معين في موضع الإنشاء
 فيحتص، وكانت المطلقة أي إحدى الأولين غير معين؛ لأن "أو" دحت بينهما، فلما قال: وهذه معطوفة على
 المطلقة منهما، وهي غير معينة، فصار كأنه قال: "إحداكما طالق وهذه"، فهو قال هكذا تطلق الثالثة، وتخير الزوج
 بين الأولين فكدا هها كدا في بعض الحواشي. ان يبيع أحدهما إلخ لأن كلمة "أو" في موضع الإنشاء للتخيير؛
 لأن قولك: "اضرب زيداً" أو عمرواً لتناول أحدهما غير معين، والأمر للاختيار، ولا يتصور الالتزام بإيقاع الفعل في
 غير عين، فيثبت التخيير ضرورة التمكن من الالتزام.

ولو دخل "أو" في المهر بأن تزوجها على هذا أو على هذا **يُحْكَمُ** مهر المثل عند أبي حنيفة **عنه**؛ لأن اللفظ يتناول أحدهما، والموجب الأصلي: "مهرٌ مثل" فيترجح ما يشابهه. وعلى هذا قلنا: **التَّشَهُدُ** ليس بركن في الصلاة؛ لأن قوله **عنه**: "إذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلاتك" **علق** الإتمام بأحدهما، فلا يشترط كل واحد منهما، وقد شرطت القعدة بالاتفاق فلا يشترط قراءة التَّشَهُدِ.

ولو دخل الح الأصل فيه: أن الأصل في المهر وهو مهر المثل، وإنما يرجح المسمى عليه بعارض التسمية، فإذا كان المسمى غير مسمى معين من مهمل صير إلى مهر المثل الذي هو الأصل عند أبي حنيفة **عنه**. **يحكم** **الح** يعني لو أدخل لفظ "أو" في المهر بأن قال: تزوجتك على هذا ألف درهم أو على هذا مائة دينار مثلاً يحكم مهر المثل عند أبي حنيفة **عنه**؛ لأن موجب الأصلي في باب النكاح مهر المثل كالقيمة في باب البيع، وإنما العدول عنه إذا كانت التسمية معلومة قطعاً ولم توجد؛ لأن دخول كلمة "أو" يجمع كون المسمى معلوماً قطعاً فوجب النصير إليه، وقالوا: إنما يوجب التحير وللروح أن يعطي أحد المهرين أيهما شاء لكنا نقول: إن كلمة "أو" وضع لتناول أحد الأمرين وهو مجهول غير معين، فإذا فسدت التسمية بجهالة يصار إلى موجب الأصلي، وأما التحير فإنما يثبت ضرورة التمكن من الائتمام في الطلب كالأمر، وفي هذه المسألة لم يوجد الأمر، فلا يثبت التحير فتدبر كلنا في الشروح.

في الصلاة أي في القعدة الأخيرة على طريق ذكر الكل وإرادة البعض كما في قوله تعالى: **عنه** **عنه**. **عنه** أي قرأت التَّشَهُدَ وأنت قاعد؛ لأن قراءة التَّشَهُدِ لم تشرع إلا في حالة القعود. **بأحدهما** أي علق الإتمام بأحدهما؛ لأن "أو" لتناول أحد المذكورين وهو القعدة أو قراءة التَّشَهُدِ، فيكون أحدهما فرضاً. **فلا يشترط الح** وعند الشافعي **عنه** فرض، وعند أصحابنا واجب حتى يجب سجدة السهو إذا سهى عنه لكن الصلاة تتم بدونه لوجود أركانها؛ ما ذكرنا من التمسك بكلمة "أو" في الحديث.

"أخرجه أحمد في مسند الكوفيين رقم: ١٨٢٢٧، بلفظ: 'إذا أتممت صلاتك على هذا فقد أتممتها، وما انتقصت من هذا من شيء، فإنما تنقصه من صلاتك' للمسيء صلاته بعد أن علمه رسول الله **ﷺ** كيفية الصلاة والطمأنينة ولم يذكر التَّشَهُدَ، وأخرجه الترمذي في باب ما جاء في وصف الصلاة رقم: ٣٠٣ عن أبي هريرة **عنه**، والبيهقي في التطبيق رقم: ١٠٤٥٣، عن رفاعة بن رافع **عنه**، وأبو داود في باب التَّشَهُدِ رقم: ٩٧٠، عن عبد الله بن مسعود **عنه**، والدارمي في الصلاة رقم: ١٢٩٥ بألفاظ مختلفة.

ثم هذه الكلمة في مقام التفي يوجب نفي كل واحد من المذكورين، حتى لو قال: "لا أكلّم هذا أو هذا" ^{أي أو} يحنث إذا كلّم أحدهما، وفي الإثبات يتناول أحدهما مع صفة التخيير، كقولهم: "خذ هذا أو ذلك"، ومن ضرورة التخيير عموم الإباحة قال الله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾.

وقد يكون "أو" بمعنى "حتى" قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾.

بحث إلح لما سبق أنها يتناول أحد المذكورين وهو نكرة في سياق النفي، فيعم على وجه الأفراد. **كلمة أحدهما** أي لا يثبت الخيار في تعيين أحدهما؛ لأن الكل صار منفياً، ولو بقي "أو" على حقيقته لوجب التخيير؛ لأنه يكون أحدهما منفياً، فيكون له ولاية التعيين في أحدهما كما لو كان في الإثبات بأن قال: "هذا حر وهذا" كذا في "المعدن".

مع صفة التخيير إلح هذا في مقام الإشاء، والطلب يدل عليه كقولهم: "خذ هذا أو ذلك"، وإلا أي: وإن لم يرو مقام الإثبات مقدم الإشاء بل كان مطلقاً سواء كان إشاء أو إجباراً لا يستقيم على الإطلاق كذا في "المعدن". **عموم الإباحة** أي إباحة كل واحد من المذكورين، ألا ترى أنه إذا يقال: جالس الفقهاء والمحدثين كان معاه عندهم جالس: أحدهما أو كليهما إن شئت. والفرق بين التخيير والإباحة: أن المراد بالتخيير أحدهما أي: أحد الشئيين، فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الإباحة، لذا قيل: المراد بالتخيير مع الجمع، وبالإباحة منع الخلو. [الشافي: ص ١٨١]

قال الله تعالى: تائيد لعموم الإباحة أو بيان له. **من أوسط إلح** أي أطعموا العشرة لا أعلى الأطعمة ولا أحسها بل من الأطعمة المتوسطة من الأطعمة المختلفة التي تطعموها بل بيتكم ممن عليكم إطعامه وإماقه، أو اكسوا العشرة وأعطوهم اللباس الوسط، أو حرّروا رقية واحدة، فهذا التردد يسمى حصال الكفارة أريد به مع الخلو لا مع الجمع حتى لو جمع هها حاز المجموع عن أحدها أي الواجب عندنا أحد الأشياء الثلاثة مع إباحة كل نوع منهما على الأفراد حتى لو فعل الكل جاز لك الواجب صار مودياً بأحد الأنواع كذا في الشرع.

وقد يكون أو إلح يعني أن الأصل في "أو" أن تكون للعطف، فإذا لم يستقم العطف بأن يختلف الكلامان يشوش العطف بمنعه، فحينئذ تكون "أو" بمعنى "حتى".

قيل: معناه حتى يتوب عليهم.

قال أصحابنا **رحمته**: لو قال: "لا أدخل هذه الدارَ أو أدخل هذه الدارَ" يكون "أو" بمعنى "حتى"، لو دخل الأولى أولاً **حش**، ولو دخل الثانية أولاً **بر** في يمينه، وبمثلته لو قال: "لا أفارقك أو تقضي ديني" يكون بمعنى حتى تقضي ديني.

فصل في حتى:

"حتى" للغاية كإلى.

فإذا كان ما قبلها قابلاً للامتداد، وما بعدها يصلح غاية له كانت الكلمة عاملةً بحقيقتها. **مثاله**: ما قال محمد **رحمته**: إذا قال: "عبدني حرٌّ إن لم أضربك حتى يشفع فلان أو حتى تصبح، أو حتى تشتكي بين يدي، أو حتى يدخل الليل"، كانت الكلمة عاملةً بحقيقتها؛ وهي العاية

حش لأن المحلوف عليه دخول الأولى قبل الثانية، فإذا دخل الأولى أولاً قبل الثانية حش لوجود الشرط، ولو دخل الأولى بعد الثانية لا يحش لعوات الشرط. **بر في يمينه** إن كان المحلوف عليه دخل الأولى قبل الثانية حش لوجود الشرط، ولو دخل الأولى قبل الثانية حش لوجود الشرط، وإنما جعلت بمعنى حتى لتعذر العطف لاختلاف الكلامين في معنى وإثبات، والغاية صالحة؛ لأن أول الكلام في خطر وتحريم، فلذلك العمل لمجاده كذا في "البزدوي" و"الحسامي".

حتى للغاية كإلى يعني أن 'حتى' وإن عدت ههنا في حروف العطف، لكن الأصل فيها معنى العاية كإلى بأن يكون ما بعدها جزء لما قبلها كما في أكلت السمكة حتى رأسها، أو غير جزء كما في قوله تعالى: **حتى مضع سخره**. وأما عند الإطلاق وعدم القرينة، فالأكثر على أن ما بعدها داخل فيما قبلها كذا في "نور الأنوار".

للعاية العاية: ما ينتهي إليه الشيء ويمتد إليه ويفتصر عليه. فأصبتها: كمال معنى العاية فيها وحلوصها لذلك كما قال الله تعالى: **حتى مضع سخره** **عاملة بحقيقتها** وهي العاية الحالصة، وإنما شرط الامتداد والانتفاء لذلك؛ لأن العاية هي التي ينتهي إليها شيء ولا يتأني ذلك، إلا بأن يمتد الأول وينتهي بالثاني، فلا بد من صلاحية الأول للامتداد والثاني للانتفاء كذا في "المعدن".

لأن الضرب بالتكرار يحتمل الامتداد، وشفاعةً فلانٍ وأمثالها تصلح غايةً للضرب،
 فلو امتنع عن الضرب قبل الغاية حنث، ولو حلف لا يفارق غريمه حتى يقضيه دينه
 ففارقته قبل قضاء الدين حنث.

فإذا تعدّر العمل بالحقيقة لمانع كالعرف كما لو حلف أن يضربه حتى يموت، أو حتى
 يقتله حمل على الضرب الشديد باعتبار العرف.

تصلح غاية للضرب: لأن الناس يمتنعون عن الضرب عادة بالشفاعة وأمثالها، ثم اعلم أن "حتى" كما تدخل على
 الأسماء تدخل على الأفعال أيضاً، فحيث قد تكون للغاية، وقد تكون لمجرد السببية والمجازة، بمعنى لام كي، وقد
 تكون لمجرد العطف أي: التثريث من غير اعتبار غاية وسببية، ولكن الأصل هو الأول كما عرفت، فيحمل عليه
 ما أمكن، وشرط الإمكان أن يحتمل الصدر للامتداد وأن يصلح الآخر دلالة على الانتهاء، فإن لم يوجد الشرط
 تستعمل للمجازة بمعنى "لام كي" إن أمكن، وإلا فتستعار للعطف المحص كذا قال البعض. **حنث:** لأن شرط
 الحنث الكف عن الضرب قبل الشفاعة أو الصياح أو الاشتكاء أو دخول الليل وقد وجد.

حنث: لأن كلمة "حتى" للغاية؛ لأن الملازمة وهي عدم المفارقة يحتمل الامتداد، وقضاء الدين يصلح غاية
 للملازمة، فإذا فارقته قبل قضائه الدين الذي هو غاية له حنث لوجود الشرط كذا في 'الفصول' و'غاية التحقيق'.
إذا تعدّر إلخ: جواب إشكال، وهو: أن يقال إنه لو حلف أن يضربه حتى يموت، فالضرب يحتمل الإمتداد،
 والموت يصلح منتهي للفعل، ومع ذلك لم يجعل "حتى" للغاية، وهذا لو امتنع عن الضرب قبل الموت لا يحنث،
 فأجاب: بأنه إنما يترك العمل بالحقيقة ههما بالعرف؛ لأن الحقيقة قد تترك بالعرف كذا قيل.

لمانع إلخ: الظاهر أن مثل هذا العرف ليس مانعاً عن العمل بحقيقة "حتى" بل هو مانع عن حمل ما بعدها على
 حقيقة، فإن المموسع هو إرادة معنى الموت أو القتل حقيقة لإرادة معنى الغاية من "حتى" يشير إليه قوله: حمل أي:
 الموت والقتل على الضرب الشديد، إلا أن يقال: مقتضى حقيقته وهو الغاية، والصدر إلى مدحوها ووجوده
 متصلاً ليتصل الغاية بالمعنى ويعتبر ظرفاً له لا منفصلاً منه بأن ينقطع وجوده قبل الغاية برمان ولو يسيراً، فلو انقطع
 ما أريد الضرب إلى مدحوها من الاتصال والامتداد المعتبرين في مفهوم حقيقة الغاية كان الموصوع للغاية محاراً في
 هذا المعنى، فالموت والقتل على حقيقتهم، لكن المراد من الانتهاء إليهما قرب الضرب منهما ولا امتداده إليهما
 واتصاله بهما حتى يؤل معنى الضرب إليهما إلى الضرب الشديد كذا في كتب الأصول. =

وإن لم يكن الأول قابلاً للامتداد، والآخِرُ صالحاً للغاية وصَلَحَ الأول سبباً والآخِرُ جزءاً ^{كسمة حتى} يحمل على الجزاء.

مثاله: ما قال محمد ﷺ: إذا قال لغيره: "عبدني حرٌّ إن لم آتِك حتى تُغَدِّبني"، فآتاه فلم يُغَدِّه لا يحث؛ لأن التغذية لا تصلح غايةً للإتيان، بل هو داعٍ إلى زيادة الإتيان وصَلَحَ جزءاً، فيحمل على الجزاء، فيكون بمعنى "لام كي"، فصار كما لو قال: "إن لم آتِك ^{أي التغذية} إتيانا جزاؤه التغذية"، وإذا ^{حتى} تعذر هذا بأن لا يصلح الآخِرُ جزءاً للأوّل حُمِلَ على ^{حملة على جزء} العطف المحض.

= باعتبار العرف **إح** حتى إذا ضربه ضرباً شديداً ثم أمسك عن الضرب قل أن يموت أو يقتله فقد بر، وهذه المسألة متعلق بقوله: كان علة تحقيقتها، ويحتمل أنه جواب إشكال، وهو: أن يقال: إنه لو حلف أن يضرب حتى يموت، فالضرب يحتمل الامتداد، والموت يصلح أن يكون المنتهى للفعل ههنا أي: للضرب، ومع ذلك لم يجعل "حتى" لغاية، ولهذا لو أمسك عن الضرب قل الموت لا يحث، فأجاب: بأن ترك العمل باحقيقة ههنا بالعرف. وإن لم يكن **إح**. هذه المسألة مرتبطة بقوله: فإذا كان ما قبلها قابلاً للامتداد **إح**. يحمل على الجزاء **إح** فإن عدم الشرطان جميعاً أو أحدهما، فتكون "حتى" حيثئذ بمعنى "لام كي" لأجل السببية، فعلم على معنى الجزاء؛ لأن بين الغاية والجزاء من المناسبة، وهي: أن الشرط ينتهي إلى الجزاء كما أن المغيا ينتهي إلى الغاية، فتكون بمعنى "لام كي"، لأن الأول لما كان سبباً كان العرض منه المسبب. لا يحث لأنه آتاه لتغذية، وهو فعل المخاطب لا اختيار فيه للمتكلم.

لام كي: وهو الذي يكون ما قبله علة لما بعده نحو: آتيتك لكي تكرمني. جزاؤه التغذية. وذلك بأن يكون الإتيان على وجه التعظيم والزيادة لا على وجه التحقير بأن آتاه ليضربه أو ليشتمه أو ليوذبه، فإن الإتيان على وجه يصلح سبباً لمجزاء بالغذاء وقد وجد، فلا يحث وإن لم يعده كذا في 'المعذر'. وإذا تعذر هذا: أي حملة على الجزاء، فحيثئذ تكون للعطف المحض مجازاً ولا يراعي حيثئذ معنى الغاية، وهذه استعارة اخترعها الفقهاء، ولا نظير لها في كلام العرب؛ لأن سماع الحريات بعد تحقيق العلاقة ليس بشرط في المجاز. حُمِلَ على العطف **إح** مجازاً لوجود المناسبة بينهما، وهو: أن المعطوف يعقب المعطوف عليه كما أن الغاية يعقب المعيا. [عمدة الحواشي: ص ١٤٢]

مثاله: ما قال محمد ﷺ: إذا قال: "عبدى حرٌّ إن لم آتَكَ حتى أتغدى عندك اليوم، أو إن لم تأتني حتى تغدَى عندي اليوم" فأثابه فلم يتغدَّ عنده في ذلك اليوم حنث؛ وذلك لأنه لما أضيفَ كل واحد من الفعلين إلى ذات واحد لا يصلح أن يكون فعله جزاءً لفعله، فيُحمَلُ على العطفِ المحض، فيكون المجموعُ شرطاً للبر.

فصل في إلى:

"إلى" لانتهاء الغاية.

ثم هو في بعض الصور يفيد معنى امتداد الحكم.

عبدى حرٌّ إن إلح: هذا مثال للعطف المحض لعدم استقامة المجازاة، فإن التعدية في هذا المثال فعل المتكلم كالإتيان، والإنسان لا يحاري نفسه؛ لأن اجزاء مكافأة، والإنسان لا يكافي نفسه، ولهذا قيل: "أسلمت كي أدخل الجنة" بصيغة المجهول لا بصيغة المعلوم، فتعين أن تجعل مستعارة للعطف، فكأنه قيل: إن لم آتَكَ فلم أتغد عندك فعبدى حر، فإن لم يأت أو أثناء وتغدى متراحياً عن الإتيان بحسب، وصار عبده حرّاً لوجود الشرط وهو عدم الإتيان والتغدى بعده موصولاً؛ لأن الأقرب في هذه الاستعارة حرف الفاء، فإذا جعلت معنى "الفاء" لا يستقيم التراخي كما لا يخفى. **على العطف المحض:** أي على العطف بمعنى "الفاء" أو بمعنى "ثم"؛ لأن التعقيب يناسب معنى الغاية، فيتوقف وجود البر على وجود الفعلين أي: الإتيان والتغدى بوصف التعقيب، فيكون المجموع شرطاً للبر، فلو أتى وتغدى عقيب الإتيان من غير تراخ حصل البر وإلا فلا كذا في "الفصول".

فيكون المجموع إلح: ولو أتى وتغدى عقيب الإتيان من غير تراخ حصل البر وإلا فلا، حتى لو لم يأت، أو أتى ولم يتغد، أو أتى وتغدى متراحياً حث كذا في "التلويح". "إلى" لانتهاء إلح. اعلم أن معنى "إلى" انتهاء الغاية في أصل الوضع هذه هي حقيقتها، ويؤتى بها للدلالة على أن ما بعدها نهاية حكم ما قبلها، يقال: سرت من الكوفة إلى البصرة، فالكوفة مبتدأ السير والبصرة مقطعه، قال تعالى: **لَا تَتَّبِعُوا فِي مَتَابِعِ الْبَصَرِ** الآية، فإن فعل الصيام قابل للامتداد، وإن الليل يصلح غاية لجعل المتكلم، هذا هو الأصل فيها. [الشافي: ص ١٨٤]

يفيد معنى امتداد إلح: بأن لا يكون صدر الكلام متناولاً للغاية أو في تناولها شك، فتذكر كلمة "إلى" لد الحكم إلى الغاية كما في قوله تعالى: **لَا تَتَّبِعُوا فِي مَتَابِعِ الْبَصَرِ** الآية، فإن الصوم يقع عن الإمساك ساعة بدليل مسألة الخلف وهو لا يتناول ساعة أخرى، فذكر الليل لد الحكم.

وفي بعض الصور يفيد معنى الإسقاط فإن أفاد الامتداد لا تدخل الغاية في الحكم، وإن أفاد الإسقاط تدخل.

نظير الأول: "أشتريت هذا المكان إلى هذا الحائط" لا يدخل الحائط في البيع.

ونظير الثاني: "باع بشرط الخيار إلى ثلاثة أيام".

ومثله لو حلف لا أكلم فلاناً إلى شهر كان الشهر داخلياً في الحكم، وقد أفاد فائدة حكم البيع.

الإسقاط ههنا.

أي إسقاط ما وراء الشهر

وعلى هذا قلنا: المرفق والكعب داخلان تحت حكم الغسل في قوله تعالى:

﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾؛ لأن كلمة "إلى" ههنا للإسقاط، فإنه لولاها لاستوعبت الوظيفة جميع اليد.

ولهذا قلنا: الركبة من العورة؛ لأن كلمة إلى في قوله **عورة الرجل** ما تحت السرة

إلى الركبة* تفيد فائدة الإسقاط، فتدخل الركبة في الحكم،

حكم العورة

يمد معنى الإسقاط بأن يكون الصدر متناولاً لما وراء العاية، فتذكر العاية ليسقط حكم عما وراءها كما في قوله تعالى: **«تَدْكُمُ إِلَى مِرْفَقِي»** الآية، فإن اليد اسم لجارحة من رؤس الأصابع إلى الإبط، فذكر المرفق لإسقاط ما وراءها. لا يدخل الحائط إلخ. إذ اسم المكان يطلق على الأقل والأكثر، فيكون العاية لمد الحكم. باع بشرط الخيار إلخ. فإنه تدخل الغاية في الحكم؛ لأن الغاية ههنا لأجل الإسقاط؛ فإنه لو شرط خيار مطبقاً ثبت مؤيد ويفسد العقد، فكان ذكر الغاية لإخراج ما ورائها.

فائدة الإسقاط إلخ. لأن قوله: "لا يكتم" يتناول الشهر وما فوقه، فيكون ذكر الشهر لإسقاط ما وراء الشهر كذا في 'الفصول' داخلان. إنما قل: ذلك ولم يقل: فرض غسبهما" لدخولهما عملاً لا اعتقاداً حتى لا يكفر جاحد فرضية غسلهما. وهذا أي لأجل أن الصدر إذا كان متناولاً لما ورائها تدخل العدة تحت أمعاء، فتدخل الركبة في العورة؛ لأن ما تحت السرة يتناول ما وراء الركبة، فكان العاية لإسقاط ما ورائها كذا قيل.

* أخرجه الدارقطني في 'سننه' في كتاب الصلاة ٢٣٧/١. وأخرجه الحارث س أبي أسامة عن أبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال: 'عورة المؤمن ما بين سرتة إلى ركبته'، كما في راد المحتاج ٢٠٨/١.

وقد تفيد كلمة "إلى" تأخير الحكم إلى الغاية.

ولهذا قلنا: إذا قال لامرأته: "أنت طالق إلى شهر" ولا نية له، لا يقع الطلاق في الحال أي لإفاد التأخير عندنا خلافاً لزفر رحمته لأن ذكر الشهر لا يصلح لمذ الحكم والإسقاط شرعاً، والطلاق يحتمل التأخير بالتعليق فيحمل عليه.

فصل في علي:

كلمة "علي" للإلزام، وأصله لإفادة معنى التفوق والتعليق. ولهذا لو قال: "لفلان علي"

= عورة الرجل الخ: أخرجه الحاكم في "مستدرکه" من حديث عبد الله بن جعفر مرفوعاً: "بين السرة إلى الركبة عورة"، وسكت عنه، وأخرج الدارقطني أيضاً في سبه من حديث أبي أيوب مرفوعاً: "ما بين فوق الركبتين من العورة وأما أسفل من السرة من العورة". تأخير الحكم الخ أي إذا دخلت في الأرملة، ومعنى التأخير: التأجيل، وهو: أن لا يكون الشيء ثابتاً في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم يثبت بعد وجود الغاية، ولولا الغاية لكان ثابتاً في الحال كالبيع إلى شهر، فإنه لتأخير المطالبة إلى مضي الشهر، ولولا الغاية، لكانت المطالبة ثابتة في الحال، ثم انعم أن الأصل في "إلى" الداحلة على الرمان التوقيت، وهو: أن يكون الشيء في الحال وينتهي بالوقت المذكور، ولو لا الغاية لكان ثابتاً في ما ورائها أيضاً، ثم قد يكون للتأجيل والتأخير، وهو: أن لا يكون الشيء ثابتاً في الحال مع وجود مقتضيه، ثم يثبت بعد وجود الغاية، ولولاها لكان ثابتاً في الحال أيضاً، وشيء من البيع والطلاق لا يحتمل التوقيت لكن البيع يحتمل التأجيل باعتبار ما يدل عليه من الثمن، فجعلناها متعلقاً بأجل الثمن، بخلاف الطلاق، فصير الأجل فيه إلى الإيقاع احترازاً عن الإلعاء كذا في "المعدن" وغيره.

ولا نية له قيد هذا القيد؛ لأنه لو قال: أنت طالق إلى شهر وبوى به التحجير تطلق في الحال ويلغو آخر الكلمة؛ لأنه بوى حقيقة كلامه. فيحمل عليه. أي يحتمل الطلاق على التأخير؛ احترازاً عن إلغاء كلامه، وقال زفر: يقع في الحال؛ لأن "إلى" للتأجيل، وتأجيل الشيء لا يجمع ثبوت أصله كتأجيل الدين لا يمنع ثبوت أصله لكنا نقول: أن "إلى" للتأجيل ما دخل عليه وههنا دخل على أصل الطلاق، فأوجب تأخير، وأصل الطلاق يحتمل التأخير بالتعليق بمعنى شهر، فأما أصل الثمن فلا يحتمل التأخير بالتعليق، فحملنا الكلمة ثم على تأخير المطالبة كذا في "المعدن".

للإلزام: أي لإثبات لزوم ما قبلها على ما بعدها، وهذا المعنى العربي المستعمل في عامة الأحكام مأخوذ نقلاً، أو تجوزاً عن معناها اللغوي وهو التعمي والتفوق كقولنا: زيد على السرير أو على السطح، ولما كان اللزم على الشيء كأنه يعلوه ويركه ويتعلو ويعلب عليه، وكأنه فوق نفسه لوجوبه على ذمته كان الإلزام كأنه معناها كذا قيل =

ألف" يحمل على الدين، بخلاف ما لو قال: "عندي أو معي أو قبلي".

وعلى هذا قال في "السير الكبير": إذا قال رأس الحصن: "أمنوني على عشرة من أهل الحصن" ففعلنا، ^{أي إفادته التعمي} فالعشرة سواء، وخيار التعيين له، ولو قال: "أمنوني وعشرة أو فعشرة، أو ثم عشرة" ففعلنا فكذا، وخيار التعيين للآمن.

وقد يكون "على" بمعنى "الباء" مجازاً حتى لو قال: "بعتك هذا على ألف يكون "على" بمعنى "الباء"؛ لقيام دلالة المعاوضة.

وقد يكون "على" بمعنى الشرط، قال الله تعالى: ﴿يَا بَعَثَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكَنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا﴾،

= معنى **التعوق والتعلي الح.** وهو أي التعمي قد يكون حساً كما في قولهم: زيد على السطح، وقد يكون معنى كما في قولهم: 'فلان عليا أمير'، و'فلان علي دين'؛ لأن الدين يستعلي من يلزمه، ولذا يقال: 'ركبه دين' كذا في 'المفصول'. **بخلاف ما لو قال الح.** لأنه لم تذكر كلمة الوجوب والإلزام، فلا يحمل على الدين بل على الحفظ والأمانة. [عمدة الحواشي: ص ١٤٦]

فالعشرة سواء الح. أي سوى رأس الحصن، وهذا ليس بمقصود بالتفريع بل المقصود قوله: وخيار التعيين له أي: لرأس الحصن؛ لأنه طلب أمان نفسه على عشرة بكلمة 'على' الدالة على التعلي والتعوق، فيقتضي أن يكون متعلياً عليهم في ثبوت الأمان، وكذلك بأن يكون ولاية التعيين له حيث يختار من يشاء ويذر من يشاء كذا في 'المعدن'. له أي لرأس الحصن؛ لأنه طلب أمان نفسه على عشرة بكلمة 'على'، فيكون مستعلياً عليهم في ثبوت الأمان، وذلك بأن يكون له عليهم ولاية التعيين حيث يختار من يشاء ويذر من يشاء.

للآمن. لأن رأس الحصن عطف أمأهم على أمان نفسه من غير أن يشترط تعيياً عليهم في أمأهم، فلا يكون له الخيار له أي: لرأس الحصن كذا في 'المعدن'. **معنى الباء الح.** اعلم أن استعارة "على" بمعنى "الباء" إنما يكون في المعاوضة المحضة الحالية عن معنى الإسقاط، كالبيع والإحارة، والنكاح. [الشافي: ص ١٨٦]

معنى الشرط أي إذا تعدرت حقيقته وهي اللزوم؛ لأن اللزوم متحقق بين الشرط والجزاء؛ لأن الجزاء يتعلق بالشرط، فيكون لازماً عنه وجوده، ولم يقل ههما: مجازاً كما قال من قبل؛ لأن الشرط بمنزلة الحقيقة؛ لأن المشروط يلزم الشرط ويعقبه كالتعلي يلزم المتعلي عليه، وفيه تعاقب؛ لأن الصاعد على الشيء يكون فوق ذلك الشيء كما أن المتعاقبين يكون أحدهما أثر الآخر.

ولهذا قال أبو حنيفة رحمته الله: إذا قالت لزوجها: "طَلَّقْنِي ثَلَاثًا عَلَى أَلْفٍ" فطلقها واحدة لا يجب المال؛ لأن الكلمة ههنا تفيد معنى الشرط، فيكون الثلاث شرطاً للزوم المال.

فصل في كلمة في:

كلمة "في" للظرف.

وباعتبار هذا الأصل قال أصحابنا رحمهم الله: إذا قال: "غصبت ثوباً في منديل، أو تمرّاً في قوصرة" لزمه جميعاً.

ثم هذه الكلمة تُستعمل في الزمان والمكان والفعل.

لا يجب المال: وهو ألف للزوج، وقال أبو يوسف ومحمد رحمهم الله: يجب ثلث الألف. **فيكون الثلاث** الح فإنه إذا طلقها الرجل واحدة لا يجب شيء من المال؛ لأن الشرط إذا فات وهو الثلاث فات المشروط أي المال، وعندهما: يجب ثلث الألف كما لو قالت: طلقني ثلاثاً بالألف؛ لأن الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة، والمال يجب عليها عوضاً عن الطلاق، فيحمل كلمة "عنى" بمعنى 'الباء'، وقال أبو حنيفة رحمته الله: ليس بين الطلاق وبين المال مقابلة لينعقد معاوضة بل بينهما معاقبة؛ لأن الطلاق يحل أولاً ثم يجب المال يجب أولاً ثم يقع الطلاق، وهذا معنى الشرط والجزاء لا معنى للمعاوضة؛ لأن العوض يجب مقابلاً للمعوض معاً بلا ترتيب تحقيقاً للمقابلة، ويحمل على الشرط، فيكون الثلاث شرطاً للزوم المال، فإذا طلقها واحدة لم يوجد الشرط، فلم يلزم المال كذا في "المعدن".

لنظرف يعني ما دخلت عليه كلمة "في" ظرف و وعاء ما قبلها تحقيقاً مثل: الماء في الكور، أو تشبيهاً مثل: زيد في الدار، والنعمة والدرهم في الكيس، والخروج في يوم كذا، وأما قولهم: زيد يظفر في العلم وأنا في حاجتك، فعلى معنى أن العلم محل نظره وتأمّنه، وعنى معنى أنه لما جعل الحاجة ظرفاً لنفسه جعل كأنها قد اشتملت عليها لعلبتها على قلبه كذا في "المعدن". **جميعاً** لأن معناه: غصت مظهروفاً ثانياً "في" ظرف ولا يتحقق ذلك إلا بغصب كليهما. [عمدة الحواشي: ص ١٤٧]

أما إذا استعملت في الزمان بأن يقول: "أنت طالق غداً"، فقال أبو يوسف ومحمد رحمهما: يستوي في ذلك حذفها أو إظهارها، حتى لو قال: "أنت طالق في غداً" كان بمنزلة قوله: "أنت طالق غداً" يقع الطلاق كما طلع الفجر في الصورتين جميعاً.

وذهب أبو حنيفة رحمته إلى أنها إذا حذفت يقع الطلاق كما طلع الفجر، وإذا أظهرت كان المراد وقوع الطلاق في جزء من الغد على سبيل الإبهام، فلولا وجود النية يقع

أما إذا استعملت الح مثل أن تقول: "أنت طالق غداً" يعني اختلفوا في حذف "في" وإثباته بأن أيهما يقتضي استيعاب مدحول "في" حتى يكون ما بعد "في" معياراً لما قبله غير فاصل عما قبله، وأيها لا يقتضيه حتى يكون ما بعد "في" طرفاً لما قبله فاصلاً عما قبله، فقال الصاحبان: هما سواء في أنه يستوعب جميع ما بعده، فقوله: "غداً"، أو قوله: "في غداً" سواء في كون العد معياراً لما بعده، حتى لو قال: نوبت به آخر النهار لا يصدق قضاء؛ لأنه خلاف الظاهر، فإن الظاهر أن المراد بالعد كنهه، فإذا نوى آخر النهار فقد بوى تخصيص البعض، وهذا خلاف الظاهر بل يصدق فيهما ديانة؛ لأنه بوى محتمل كلامه، وأما عد أبي حنيفة رحمته إذا حدثت "في" واتصل الفعل بانصرف بأن قال: "أنت طالق غداً"، فيراد به الاستيعاب إن أمكن، لأنه حينئذ شأنه المفعول به حيث انتصب بالفعل، فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه إن أمكن، فإذا قال: نوبت به آخر النهار لا يصدق قضاء؛ لأنه غير موجب كلامه، فلا بد أن يقع الطلاق في أول النهار، وأما إذا اتصل الفعل به بواسطة "في" اقتضى وقوعه في جزء من النهار؛ إذ ليس من ضرورة انصرافية الاستيعاب، فإذا قال: "في غداً"، وقال: أردت آخر النهار يصدق قضاء كما يصدق ديانة؛ لوقوعه في جزء منهم من العد، وبه ولاية التعيين، ونظير هذا: لأصوم الدهر وفي الدهر، فإن الأول يقتضي استيعاب الدهر، بخلاف الثاني؛ فإنه يقع على الساحة كذا قال فخر الإسلام رحمته.

كما طلع الفجر الح لأنه كلمة "في" إذا حدثت اتصل الطلاق بالعد بلا واسطة حرف الجر، وهي "في"، فيقتضي استيعاب العد بالطلاق، ويكون جميع العد موقعاً للطلاق، فلا بد أن يقع الطلاق في أول العد ليستوعب الطلاق جميع الغد. [عمدة الحواشي: ص ١٤٨]

في جزء من الغد الح وذلك لأنها إذا ذكرت صارت انطلاقاً من مصافاً إلى جزء منهم من العد، وذلك لا يقتضي الاستيعاب.

الطلاق بأوّل الجزء؛ لعدم المزاحم له، ولو نوى آخرَ النهار **صَحَّتْ نِيَّتُهُ**.
ومثال ذلك: في قول الرَّجُلِ: "إِنْ صُمْتُ الشَّهْرَ فَأَنْتِ كَذَا"، فإنه **يَقَعُ عَلَى صَوْمِ الشَّهْرِ**،
ولو قال: "إِنْ صُمْتُ فِي الشَّهْرِ فَأَنْتِ كَذَا" **يَقَعُ ذَلِكَ عَلَى الْإِمْسَاكِ سَاعَةً فِي الشَّهْرِ**.
وأما في المكان: فمثل قوله: "أَنْتِ طَالِقٌ فِي الدَّارِ، وَفِي مَكَّةَ" يكون ذلك طلاقاً على
الطلاق المصنف
الإطلاق في جميع الأماكن.

وباعتبار معنى الظرفية قلنا: إذا حلف على فعل وأضافه إلى زمانٍ أو مكانٍ، فإن كان
الفعلُ مما يَتِمُّ بالفاعل يشترطُ كَوْنُ الفاعل في ذلك الزمان أو المكان، وإن كان الفعل
يتعدى إلى محلٍّ يشترطُ كَوْنُ المَحَلِّ في ذلك الزمان والمكان؛

صَحَّتْ نِيَّتُهُ. لأنه غيرُ أحدِ احتمالاته من غير تغير موجهه، ولأنه إذا ظهرت كلمة 'في' يتمحض ما دخلت عليه
'في' الظرفية، وظرف الطلاق إما يكون في جزء من العدد، وذلك لا يقتضي الاستيعاب.
يَقَعُ عَلَى صَوْمِ الْحَجِّ: أي شرط حثه صوم جميع الشهر بلا واسطة حرف الجر، فيتقتضي استيعاب الشهر بالصوم.
يَقَعُ ذَلِكَ الْحَجِّ لأن الفعل مصاف إلى جزء مبهم من الشهر، وذلك لا يقتضي الاستيعاب.
في جميع الأماكن **الحج**: بدل من قوله: على الإطلاق أي يكون الطلاق في جميع الأماكن في الحال؛ لأن المكان لا
يصلح ظرفاً للطلاق؛ إذ الظرف للشيء بمنزلة الوصف له، وما كان وصفاً لشيء لا بد أن يكون صالحاً
للتحصيل، والموصوف مختص بالوصف ومُسند به، والمكان لا يصلح للطلاق بحال؛ لأنه إذا وقع في مكان يقع
فيه الطلاق إذا أصيب إلى المكان، فقل: "أَنْتِ طَالِقٌ فِي الدَّارِ" وقع في الحال، إلا أن يراد به إصمار الفعل بأن
أريد في دخولك الدار، فيصير بمعنى الشرط، فلا تطلق في الحال؛ لأنه ذكر المحل وأراد الفعل الحال، فيصدق فيما
بينه وبين الله تعالى؛ لأن اللفظ يحتمله ولكنه بخلاف الظاهر، فلا يصدق قضاء.
يتعدى **الحج** أي يتوقف وجوده إلى مفعول كالضرب والشج والقتل مثلاً، فإيهما لا يتم بوجود الفاعل وحده بل
يتوقف على وجود المفعول، وهو المضروب والمشجوج والمقتول.

لأن الفعل إنما يتحقق بآثره وأثره، في المحل قال محمد **يح** في "الجامع الكبير": إذا قال: "إن شئتُكَ في المسجد فكذا"، فشتمه وهو في المسجد، والمشتوم خارج المسجد ^{مثال المكان} **يح**، ولو كان الشاتم خارج المسجد والمشتوم في المسجد لا **يح**.

ولو قال: "إن ضربتُك أو شججتُك في المسجد فكذا" يشترط كون المضروب والمشجوج في المسجد، ولا يشترط كون الضارب والشاج فيه.

ولو قال: "إن قتلْتُك في يوم الخميس فكذا" فجرحه قبل يوم الخميس ومات يوم ^{مثال الزمان} **يح**، ولو جرحه يوم الخميس ومات يوم الجمعة لا **يح**.

لأن الفعل إما إلح لأن الأفعال إنما تعرف بظهور آثارها في محلها ألا ترى أنه تختلف أسماءها باختلاف آثارها، فإن من أرسل حشبة من الأعلى على غيره، فإن أثره في الإيلاص يسمى ضرباً، وإن أثره في الحرج يسمى جرحاً، وإن أثره في إرهاب الروح يسمى قتلاً، ولما اختلف الفعل باختلاف آثارها علماً أن اسم الفعل باعتباره ما ثبت بالمفعول به، فإيراعي المكان في حقه، ونحى نقول: بهذا الاستدلال حرج الجواب عما قيل: إن هذه الأفعال تتم بالفاعل والمفعول لا بأحدهما، فيجب أن يراعي المكان في حقهما؛ لأن الفعل لم يثبت إلا للمعنى احتص بالمفعول وهو أثر الفعل، وهذا توضيح ما في "المعدن".

وأثره في المحل أي في محل يقع عليه إيراعي المكان والزمان في حق المحل كذا في "المعدن". **يح** لأن الشتم يتم بالشاتم وحده، فكان شرط الحدث وجوده في المسجد وقد وجد كذا قيل. لا **يح** وهذا مشكل؛ لأن تحققه كما يكون مما يؤثر فيه يكون بالمؤثر أيضاً، فكلاهما مما يتوقف عليه الفعل، واشتراط الظرفية في أحدهما دون الآخر تحكم؛ لأننا نقول: لما كان الفعل متعدياً وذكر المحل مع الفاعل يكون المقصود وقوع الفاعل على المحل ضرورة، ويكون المحل هو المقصود، فاشتراط الظرفية في المحل هذا كما في "مفتاح العلوم".

يشترط كون المضروب إلح لأن الضرب والشح لا يتمان بالفاعل وحده، بل يتوقف على وجود المضروب والمشجوج أيضاً، فكان شرط الحدث وجودهما في المسجد. [عمدة الحواشي: ص ١٥٠] **يح** أي يحالف المتكلم بوجود الشرط وهو القتل في يوم الخميس؛ لأن القتل إنما يصير قتلاً عند رهوق الروح، ألا ترى أنه قبل زهوق الروح في يوم الخميس يسمى جرحاً، وبعد رهوق الروح يسمى قتلاً، فإيراعي زمان رهوق الروح، ولم يوجد رهوق الروح في يوم الخميس، فلم يوجد شرط الحدث وهو القتل فيه كذا قيل.

ولو دخلت الكلمة في الفعل تفيد معنى الشرط.

قال محمد رحمه الله: إذا قال: "أنت طالق" في دخولك الدار" فهو بمعنى الشرط، فلا يقع الطلاق قبل دخول الدار.

ولو قال: "أنت طالق في حيضتك" إن كانت في الحيض وقع الطلاق في الحال،
لوجود الشرط في الحال وإلا يتعلق الطلاق بالحيض.

وفي "الجامع": لو قال: "أنت طالق في مجيء يوم" لم تُطْلَقْ حتى يطلع الفجر.

ولو قال: "في مُضيِّ يوم" إن كان ذلك في الليل وقع الطلاق عند غروب الشمس من الغد لوجود الشرط، وإن كان في اليوم ^{الكلام} تطلّق حين تجيء من الغد تلك الساعة.
وهو معنى اليوم ذلك الكلام

تفيد معنى الشرط: لأن الفعل كالدخول والخروج لا يصلح ظرفاً لطلاق على معنى أن يكون شاملاً له؛ لأنه عرض لا يبقى زمانين، والظرف محل للمظروف وما لا يبقى زمانين لا يكون محل الشيء، فإذا تعدرت الحقيقة وهي الظرفية حمل على الشرط مجازاً؛ لما أن بين الشرط والظرف مقارنة.

معنى الشرط إلخ لأن الأقوال لا تصلح ظرفاً لطلاق على معنى أن يكون شاملاً؛ لأنه عرض لا يبقى زمانين، والظرف محل للمظروف، وما لا يبقى زمانين لا يكون محل الشيء، ولكن بين الظرف والشرط مناسبة من حيث المقارنة؛ لما أن بين الظرف والمظروف مقارنة كما بين الشرط والمشروط، فحمل "على" بمعنى "مع"، فإن حرف الصلوة يقام بعضها مقام البعض بدليل أنه لو قال مع دخولك الدار يقع الطلاق كذا في "المعدن".

حتى يطلع الفجر: لأن اليوم من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، بخلاف النهار؛ فإنه من طلوعها إلى غروبها، وفي بعض السح: حتى تطلع الشمس، وهو غير صواب كما لا يخفى. **عند غروب الشمس**: لأن الطلاق معلق بمضي اليوم، ودا إنما يوجد إذا مضى جميع ساعات اليوم، ومضي جميع الساعات إنما يكون عند غروب الشمس من الغد إذا قال هذا الكلام في الليل، وعند مجيء تلك الساعة التي وجد الكلام فيها إذا كان هذا القول في اليوم. **حين تجيء من الغد** يعني: إذا حلف وقت الزوال يقع الطلاق إذا جاء وقت الزوال من الغد؛ لأن الشرط مضي يوم كامل، فإذا مضى نصف النهار في يوم الحلف والنصف الثاني من الغد كان اليوم كاملاً، فوقع الطلاق لوجود الشرط كذا في "المعدن".

وفي "الريادات": "لو قال: 'أنت طالق' في مشيئة الله تعالى أو في إرادة الله تعالى" كان ذلك بمعنى الشرط حتى لا تُطْلَق.

فصل في الباء:

حرف "الباء" للإلصاق في وضع اللغة.

ولهذا تصحَبُ الأثمان، وتحقيقُ هذا: أن المبيعَ أصل في البيع والتمنَّ شرطٌ فيه، ولهذا المعنى: هلاكُ المبيع يوجبُ ارتفاعَ البيع دون هلاك الثمن.

إذا ثبتَ هذا فنقول: الأصل أن يكون التَّبْعُ ملصقاً بالأصل لا أن يكون الأصل ملصقاً بالتبع.

الشمس المبيع

الريادات هو كتاب في فروع الحنفية للإمام الرباعي محمد بن الحسن الشيباني - وهو من كتب طاهر الرواية. [الشافعي: ص ١٩٠] لو قال أنت طالق الخ لأنه لو قال: "أنت طالق إن شاء الله تعالى" كان ذلك بطلان قوله: أنت طالق، فكذا ما كان بمعناه. للإلصاق وهو تعلق الشيء بالشيء واتصاله به، فما دخل عليه الباء هو الملصق به والطرف الآخر هو الملصق، هذا هو أصلها في اللغة والواقفي محار فيها.

في وضع اللغة. إنما قال: في وضع اللغة للإشارة إلى تزيف قول الشافعي - حيث رعم أن الباء في قوله تعالى: **سَخَّ سَخَّ** للتبعض، وهو معروف في العرب على أنه يستلزم الترادف والاشتراك، وهما ليس بأصل في الكلام؛ وذلك لأن حرف "س" وضع للتبعض، ولو كان الباء للتبعض لزم الترادف، ولأنه لو كان للتبعض لزم الترادف، ولأنه لو كان للتبعض مع أنه للإلصاق لزم الاشتراك، فيكون معنى الآية عنده وامسحوا بعض رؤوسكم، والبعض مطلق بين أن يكون شعراً وما فوقه حتى قريب الكل، فعلى أي البعض يمسح يكون آتياً بالأمور به، وقال مالك - إنها صلة أي زائدة، فكان المعنى وامسحوا رؤوسكم والظاهر منه الكل، فيكون مسح كل الرأس فرضاً، قلنا: ليس كذلك أي ليس "الباء" للتبعض والريادة؛ لأن التبعض محار، فلا يصار إليه، وكذلك الزيادة خلاف الأصل فافهم كذا في "المعدن".

دون هلاك الثمن لأن زوال التبعية لا يوجد زوال المتبوع. [عمدة الحواشي: ص ١٥٢] **بائع** تحقيقه أي كون الثمن تبعاً أن الثمن لما لم يتعلق به قوام البدن ولم يحصل بالذات النقاء كان أمراً تبعياً وسيلة إلى الأشياء التي بها بقاء النفس، فلا تكون صورته مطلوبة بل المقصود منه ماليته وهي أمر أعم موجود في الثمن، وذلك في هلاك الثمن المتعين لا يرتفع البيع، وأما المبيع فالمقصود منه الصورة والمالية فيهلكه يرتفع البيع كذا في 'المفتاح'.

فإذا دَخَلَ حرف "الباء" في البدل في باب البيع دلَّ ذلك على أنه تبع ملصق بالأصل، فلا يكون مبيعاً، فيكون ثمناً.

وعلى هذا قلنا: إذا قال: "بعتُ منك هذا العبدَ بكرٌ من الخنطة" ووصفها، يكون العبد مبيعاً، والكرُّ ثمناً، فيجوز الاستبدالُ به قبل القبض، ولو قال: "بعتُ منك كراً من الخنطة" ووصفها بهذا العبد يكون العبد ثمناً والكرُّ مبيعاً، ويكون العقد سلماً لا يصحُّ إلا مؤجلاً. وقال علماؤنا رحمهم الله: إذا قال لعبد: "إن أخبرتني بقدم فلان فأنت حرٌّ" فذلك على الخبر الصادق ليكون الخبر ملصقاً بالقدم، فلو أخبر كاذباً لا يعتق.

ولو قال: "إن أخبرتني أن فلاناً قدِمَ فأنت حرٌّ" فذلك على مطلق الخبر، فلو أخبره كاذباً عتق.

ولو قال لامرأته: "إن خرجت من الدار إلا بإذني فأنت كذا" تحتاج إلى الإذن كلَّ مرَّة؛ إذ المستثنى خروج ملصق بالإذن، فلو خرجت في المرة الثانية بدون الإذن طلقت، عن الخروج يعرب على قوله تحتاج

في البدل: أي بدل المبيع وهو الثمن. وعلى هذا قلنا: أي عني أن ما دخل عليه "الباء" يكون ثمناً أي: قلنا فيما كان البدل في البيع غير نقدي فكلاهما يصح مبيعاً وثنماً، فكل طرف دخل الباء عليه فهو ثمن والطرف الآخر مبيع كذا قال البعض. فذلك على الخبر **الح** أي الحكم بحريته محمول أو متعلق أو مني على كون خبره بإجباره له حيراً صادقاً مطابقاً للواقع؛ لأن حرف الباء للإلصاق، فيقتضي حيراً ملصقاً بالقدم، وإلصاق الخبر بالقدم لا يتصور قبل وجوده؛ لأنه لا إلصاق بالمعدوم، فإن الإنضمام بل المنضم فرع وجود المنضم إليه وتشخصه، فإذا كان كاذباً كان مصداقه المحكي عنه معدوماً فلم يكن ملصقاً به هذا كذا في "شرح المنار".

خروج الح لأن حرف "الباء" في قوله: إلا بإذني يقتضي أن يراد من الخروج المفهوم من قوله: إن خرجت من الدار الخروج الملصق بالإذن، فكل خروج غير ملصق بالإذن يكون داخلاً تحت قوله: "إن خرجت" وهو عام لتناوله المصدر لعة، فإن الفعل دلالة على مصدره لعة وهو نكرة في موضع النفي، فيشمل القول المذكور كل خروج إلا خروجاً ملصقاً بالإذن، فإذا كان الأمر كذلك فتحتاج إلى الإذن في كل مرة. [عمدة الخواشي: ص ١٥٤]

ولو قال: "إن خرجت من الدار إلا أن آذن لك"، فذلك على الإذن مرة، حتى لو خرجت مرة أخرى بدون الإذن لا تطلق.
وفي "الزيادات": إذا قال: "أنت طالق بمشيئة الله تعالى أو بإرادة الله تعالى، أو بحكمه" لم تطلق.

فصل في وجوه البيان:

البيان على سبعة أنواع: ١- بيان تقرير ٢- وبيان تفسير ٣- وبيان تغيير

أنت طالق بمشيئة الله أي لم تطلق امرأة أصلاً؛ لأنه بمعنى الشرط؛ لأنه لما جعل الطلاق ملصقاً بالمشيئة لا يقع قبل المشيئة، وهذا هو معنى الشرط؛ إذ لا وجود للمشروط بدون وجود الشرط غير أن هذا الشرط مما لا يتوقف عليه فلا يقع الطلاق كذا في "المعدن".

لم تطلق لأن الإلصاق بمشيئة الله تعالى قيد بوقوع الطلاق، والمقيد لا يوجد ولا يتم وجوده بدون القيد خارجاً كان أو داخلياً، ووجود القيد متردد فيه غير معلوم، فلا يقع بدون العلم كما في جهالة الشرط في المعلق عليه، فهذه الباء أفادت معنى التعليق إفادة بالعرض كذا في "الفصول".

في وجوه البيان أي في طرق البيان اعلم أن ما ذكر أول الكتاب إلى ههنا من بحث الخاص والعام إلى آخر الأقسام، ومن بحث الأمر والنهي، ومن بحث حروف المعاني كله من مباحث كتاب الله تعالى، ووجوه البيان أيضاً من مباحثه كذا في "الحصول".

البيان هو عبارة عن التعبير عما في الضمير، وإفهام الغير لما أدركه لتعرف الحق، وهو في النعة: الإظهار وقد يستعمل في الظهور، وقد يكون بالفعل، وقد يكون بالقول، والمراد فيما نحن فيه الإظهار دون الظهور أي إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب، ثم البيان قد يكون بالفعل كما يكون بالقول؛ لأن البياني بين الصلاة والحج، فقال: "صلوا كما رأيتموني أصلي، وخذوا مني ما سلكتم"، ولأن البيان إظهار المراد، وقد يكون الفعل أدل على المراد من القول وحده ما يظهر به ابتداء الحكم كذا في "شرح المنار".

بيان تقرير سمي هذا النوع من البيان تقريراً؛ لأنه يقرر لما اقتضاه الظاهر بقطع احتمال غيره. [الشافي: ص ١٩٥]

٤- وبيان ضرورة ٥- وبيان حال ٦- وبيان عطف ٧- وبيان تبديل.

أما الأول: فهو أن يكون معنى اللفظ ظاهراً لكنّه يحتمل غيره، فبيّن المراد بما هو الظاهر،
فيتقرر حكم الظاهر ببيانه.

ومثاله: إذا قال: "فلان عليّ قفيزٌ حنطة بقفيز البلد، أو ألفٌ من نقد البلد"، فإنه يكون بيان تقرير؛ لأن المطلق كان محمولاً على قفيز البلد ونقده مع احتمال إرادة الغير، فإذا بيّن ذلك فقد قرّره ببيانه.

وسان عطف الخ وهو من قيل إضافة الموصوف إلى الصفة على تأويل إضافة العام إلى الخاص، وأما قوله: بيان الضرورة وبيان حال وبيان عطف، فإما بمعنى "اللام"، وإما بمعنى "من"؛ لأن بيان المحمل حاصل من هذه الأشياء وهو معنى "من".

وبيان تبديل هذا التقسيم اختاره المصنف وقسمه عامة الأصوليين على خمسة أقسام، وجعلوا بيان الحال وبيان العطف من أنواع بيان الضرورة، وحاصل التقسيمين واحد، لكن ما ذكره المصنف أقرب إلى الفهم، وما ذكره أنبغ في الإفادة، ثم اعلم أن كونه على سبعة أنواع بالاستقراء على التقرير، وإلا فالتقسيم لا يأتي الريادة، ووجه الحصر: أن البيان لا يحلو إما أن يكون المطلق أو لا، والأول إما أن يكون بياناً لمعنى الكلام، أو لارمه كالمدة، الثاني بيان التبدل وهو السخ، والأول إما أن يكون بلا تغير أو معه الثاني بيان التعبير كالإستثناء والشرط والعاية، والأول إما أن يكون معنى الكلام معلوماً لكن الثاني أكدّه بما يقطع الاحتمال أو محمولاً كالمشترك والمحمل الثاني بيان التفسير والأول بيان تقرير، والثاني لا يحلو إما أن يكون لمحض السكوت أو لا الثاني بيان الضرورة، والأول إما أن يكون بدلالة حال المتكلم أو لكثرة الكلام الأول بيان الحال والثاني بيان العطف كذا قيل.

يحتمل غيره الخ أي غير الظاهر بأن يكون اللفظ حقيقةً يحتمل المجاز أو عاماً يحتمل الخصوص في الحقيقة ظاهر في معناه الحقيقي، وكذا العام ظاهر في شمول أفرادها، لكن كل واحد منهما يحتمل مع ذلك تأويل المجاز والخصوص احتمالاً بعيداً حيث يكون المراد منهما هو المعنى الحقيقي والعموم الشامل، ويتوهم مع ذلك أن يراد به المجاز والخصوص كذا في "المعدن".

فقد قرّره ببيانه لأن مطلق القفيز ومطلق الألف كان محمولاً على قفيز البلد ونقد البلد؛ لأن المطلق ينصرف إلى المتعارف، والمتعارف قفيز البلد ونقد البلد، فهذا حقيقة اللفظ العرفية لكن مع ذلك يحتمل إرادة الغير بأن يراد=

وكذلك لو قال: "فلان عندي ألفٌ وديعةٌ"، فإن كلمة "عندي" كانت بإطلاقها تفيد
 مثل المسألة المذكورة
 الأمانة مع احتمال إرادة الغير، فإذا قال: "وديعة"، فقد قرّر حكم الظاهر ببيانه.
 أي غير الأمانة

فصل في بيان التفسير:

وأما بيان التفسير:

فهو ما إذا كان اللفظ غير مكشوف المراد فكشفه ببيانه.
 ذلك اللفظ

مثاله: إذا قال: "فلان علي شيء" ثم فسر الشيء بثوب، أو قال: "علي عشرة دراهم
 ونيف" ثم فسر النيف، أو قال: "علي دراهم" وفسرها بعشرة مثلاً.
 وحكم هذين النوعين من البيان: أن يصح موصولاً ومفصلاً.

فصل في بيان التغير:

وأما بيان التغير فهو أن يتغير ببيانه معنى كلامه.

- فقير بلد آخر وقده، فإذا بين ذلك فقير البلد وقده البلد كان بيان تقرير الكلام على ظاهر مراده، وكذا المثال
 الآتي؛ لأن كلمة "عندي" للحصرة تفيد الحفظ والأمانة، وقوله: "وديعة" قرر ذلك كذا في "الفصول".
 غير مكشوف المراد بأن كان محملاً أو مشتركاً، فاحتمل نحو: "الصلاة والركاة" في قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ مَّنْ يُّدْعَىٰ إِلَى اللَّهِ فَيَحْذَرُ أَثَرَهُ﴾
 ٥٥، فإن لفظ "الصلاة" يحمل حقه البيان بالسنة، وكذا "الركاة" بمحملة في حق النصاب وقدر ما يجب ثم
 لحقه البيان بالسنة، والمشارك كلفظ "نائب"، فإنه مشترك بين النيابة عن السكاح وغيره فإذا عيت لطلاق كان بيان
 تعبير كذا في "الكشف". وفسرها بعشرة إلخ أي ران الإشكال، وصار هذا الكلام تفسيراً له ووجب العمل به.
 [الشافي: ص ١٩٧] البيف بالتشديد كل ما بين عقدين وقد يحذف، أضمه من الوار وعن المر، واليف من واحد
 إلى ثلاث. **صح موصولاً ومفصلاً** أما بيان التقرير، فلأنه مقرر للمحكم الثالث بظاهر الكلام؛ لأنه مغير فيصح
 متصلاً ومفصلاً هذا بالإجماع، وأما بيان التفسير فكذلك عند الجمهور؛ لقوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ مَّنْ يُّدْعَىٰ إِلَى اللَّهِ فَيَحْذَرُ أَثَرَهُ﴾
 للتراخي، والمراد بيان القرآن لتقديم ذكره، وفيه الجمل والمشارك، فينصرف إلى الكل، ولا يقال: يحتمل أن يراد به
 بيان التقرير؛ لأنه ذكر، مطلقاً فلا يقيد بلا دليل، ولأنه بيان من دون وجه؛ لأنه إزالة الحفاء ولا حفاء ثمه ظاهراً

ونظيره: **التعليق والاستثناء**، وقد اختلف الفقهاء في الفصلين.

فقال أصحابنا رحمته: **المعلق بالشرط سببٌ عند وجود الشرط لا قبله**، وقال

الشافعي رحمته: التعليق سببٌ في الحال، إلا أن عدم الشرط مانعٌ من حكمه.

وهو دخول الدار

كذا في "المعدن". **أن يتغير بيانه إلح**. وذلك أن يصرف المتكلم اللفظ عن ظاهر معناه وهو موجه الحقيقي إلى بعض احتمالاته البعيدة كالجوار في الحقيقة، والخصوص في العام، وإنما يسمى هذا النوع ببيان التغيير لوجود أثر كل واحد منهما فيه؛ لأنه من حيث يبين المراد ويحتمله اللفظ كان بياناً، ومن حيث أنه يصرف اللفظ عن موجه الظاهر كان تغييراً لموجهه فافهم كذا قيل.

التعليق أي بشرط مثل قوله: "أنت حرٌّ إن دحيت الدار"، فإن قوله: "أنت حرٌّ مقتضاه نزول العتق؛ لأن الإيجاب علة لشوت موجه، والمعلول لا يتخلف عن علة ولو بزمان قليل، فإذا ذكر الشرط بعد ذلك، وهو قوله: "إن دخلت الدار" لا يعتق في الحال، وتأخر موجهه إلى زمان وجود الشرط، فكان تغييراً لموجهه بطريق البيان كذا في "المعدن". **والاستثناء** مثل قوله: "لفلان علي ألف إلا مائة" فإن قوله: "لفلان علي ألف" موجه وجوب الألف بتمامه، وبقوله: "إلا مائة" تغير معناه من التمام إلى البعض كذا في "المعدن".

عند وجود الشرط إلح. وهو دخول الدار لا قبله، فكان قوله: "أنت طالق" غير موجود قبل وجود الشرط، وإنما يصير سبباً عند وجود الشرط، فكان عدم الحكم وهو وقوع الطلاق بقاء على العدم الأصلي الذي كان قبل التعليق لا بناء على عدم الشرط؛ وهذا لأن الإيجاب إنما ينعقد سبباً باعتبار صدوره من أهله في محله، فإذا لم يصل إلى محله لا يصير سبباً كما إذا أضيف إلى غير محله بأن كان هيمه أو ميتة كذا في "المعدن".

وقال الشافعي إلح. وهو يقول: إن المعلق بالشرط أي: الإيجاب، وهو قوله: "أنت طالق" سبب في الحال أي: سبب موجب لوقوع الطلاق؛ لأنه لو لا الشرط لوقع الطلاق في الحال لا محالة؛ لكن التعليق منع وجود الحكم وأخره إلى زمان وجود الشرط، فكان عدم الحكم مضافاً إلى عدم الشرط لا أن يكون عدماً للعدم الأصلي، ونحن نقول: المعلق بالشرط لا ينعقد سبباً موجباً للحكم في الحال؛ لأن التعليق يجمع عن انعقاد الإيجاب سبباً، فكان قوله: "أنت طالق" غير موجود قبل وجود الشرط، وإنما يصير سبباً عند وجود الشرط، فكان عدم الحكم كوقوع الطلاق والحرية بقاء على العدم الأصلي الذي كان قبل التعليق لا بناء على عدم الشرط كذا في "كتب الأصول".

مانعٌ من حكمه إلح. أي من وقوع الطلاق إلى زمان وجود الشرط؛ وذلك لأن قوله: "أنت طالق" كلام وضع لرفع قيد النكاح شرعاً، وهذا الكلام يوجد حساً مع الشرط، فلا معنى لإخراجه عن السسية عند اقتران الشرط =

وفائدة الخلاف تظهر فيما إذا قال لأجنبية: "إن تزوّجّتك فأنت طالق"، أو قال لعبد الغير: "إن ملكّتك فأنت حرّ". يكون التعليق باطلاً عنده؛ لأن حكم التعليق انعقاد صدر الكلام علة، والطلاق والعناق ههنا لم ينعقد علة لعدم إضافته إلى المحل، فبطل حكم التعليق فلا يصحّ التعليق.

وعندنا: كان التعليق صحيحاً، حتى لو تزوّجّها بقع الطلاق؛ لأنّ كلامه إنما ينعقد علة عند وجود الشرط، والملك ثابت عند وجود الشرط فيصحّ التعليق.

ولهذا المعنى قلنا: شرط صحّة التعليق للوقوع في صورة عدم الملك أن يكون مضافاً إلى الملك، أو إلى سبب الملك حتى لو قال لأجنبية: "إن دخلت الدار فأنت طالق" ثم تزوّجّها ووُجد الشرط لا يقع الطلاق.

به لوجود ركن العلة، بخلاف الحكم، فإنه أمر اعتباري شت حكماً لا أنه يوجد حساً، فحار أن يتوقف بالمايع الحكمي وهو الشرط كذا في "المعدن".

إذا قال لأحسّة **أخ** التقيد بها، وكذا بعد الغير لأجل عدم ظهور فائدة الاختلاف بينهم في مكوحته وعنده. [عمدة الحواشي: ص ١٥٨] **أخ** فإن انحل شرط حال صيرورة إيجاب الطلاق والعناق سبباً بالإجماع وم يوجد، والسبب إذا أصيب إلى غير محله بطل كالبيع إذا أصيب إلى الحر والدم والأحسية مثلاً.

قلنا **شرط أخ** هذه المسألة عندنا متفرعة على هذا الأصل المختلف فيه بينا وبينه، وإنما شرطنا ذلك أي: إضافة المعلق إلى الملك أو إلى سببه ليوحد المحل عند صيرورة الإيجاب عنة، فيصح كونه سبباً وعنة كذا قيل.

وهذا المعنى **أخ** هذه المسألة متفرعة على هذا الأصل المختلف أي عندنا لما لم يكن انعق سبباً قبل وجود الشرط لم يكن انحل شرطاً لصحة التعليق، لكنه لمكان تعريفه أن يصير سبباً عند وجود الشرط شرطنا أن يكون التعليق بالملك أو سبب الملك كالهبة والتزويج، وإنما شرطنا ذلك أي إضافة المعلق إلى الملك أو سبه ليوحد المحل عند صيرورته أي: الإيجاب عنة فيصح كونه سبباً.

مضافاً إلى الملك كقولك لعبد الغير: "إن ملكّتك فأنت حرّ". [عمدة الحواشي: ص ١٥٩] لا يقع الطلاق لعدم وجود الشرط، وهو: أن يكون التعليق مضافاً إلى الملك أو إلى سبب الملك، بل التعليق في المثال المذكور مضافاً إلى الدار.

وكذلك طَوْلُ الْحُرَّةِ يَمْنَعُ جَوَازَ نِكَاحِ الْأَمَةِ عنده؛ ^{الشافعي} لَأَنَّ الْكِتَابَ عُلِقَ نِكَاحُ الْأَمَةِ بِعَدَمِ الطَّوْلِ، فعند وجود الطَّوْلِ كان الشرط عدماً، وعدمُ الشرط مانعٌ من الحكم، فلا يجوز.

وكذلك قال الشافعي ^{لجواز نِكَاحِ الْأَمَةِ} لا نَفَقَةَ لِلْمَبْتُوتَةِ، إِلَّا إِذَا كَانَتْ حَامِلاً؛ لَأَنَّ الْكِتَابَ عُلِقَ ^{المطابقة بالمأثور} الْإِنْفَاقُ بِالْحَمْلِ؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾، فعند عدم الحمل كان الشرط عدماً، وعدمُ الشرط مانعٌ من الحكم عنده، وعندنا لما لم يكن عدمُ الشرط مانعاً من الحكم جاز أن لا يثبت الحكمُ بدليله، فيجوز

وكذلك الخ أي مثل ما يتصور يتفرع المسألة السابقة على الأصل المختلف يتفرع مسألة طول الحرة أي: القدرة على نكاح الحرة. لأن الكتاب الخ حيث قال الله تعالى: «مِنْ مِمَّنْ مَعَكُمْ صَوْلًا لَا تُكْرَهُ» فخصصت هذه الآية من مِمَّنْ مَعَكُمْ مَنْ مَعَكُمْ أَعْمَامًا الآية أي: من لم يقدر مَعَكُمْ على نكاح الحرائر، فينكح من الإماء المسلمات كذا في "المعدن".

مس الحكم إلى رمان وجود الشرط، فالطول مانع من جواز نكاح الأمة، فلا يجوز نكاح الأمة عد طول الحرة عنده، وعندنا لما لم يكن عدم الشرط مانعاً من الحكم كان عدم الحكم قبل الشرط بالعدم الأصلي، فلم يكن هذا النص أي: نص التعليق نافياً لجواز نكاح الأمة بدون الشرط، وغايته أنه لا يثبت هذا الحكم بهذا النص، فجار أن يثبت بدليل آخر من النص أو غيره كذا قيل.

حاز الح: قلت: تفرع هذا الخلاف على الاختلاف في الأصل المذكور في حيز الحفاء؛ لأن التعليق عنده مانع للحكم قبل وجود الشرط ومانع عن السبب عندنا، ومنع وجود السبب منع لوجود الحكم؛ لأن الحكم يوجد بوجود سببه، وتوصيحه: أنه إن أريد بالحكم: الحكم الكلي المطلق عن قيد التشخيص، فعدم سببه بعدم الشرط يكون مانعاً عن مطلق وجود الحكم، ولا يمكن وجود الحكم بسبب آخر يمتنع تحققه مع عدم السبب؛ لأنه إذا امتنع وجود المطلق بعدم سببه امتنع وجود فرد من أفرادها بسبب آخر؛ لأن امتناع المطلق يستلزم امتناع كل فرد منه، وإن أريد به الحكم الخاص المتشخص الحاصل بذلك السبب المطلق لا مطلق الحكم، فعدم الحكم بعدم الشرط لا يكون مانعاً عن مطلق الحكم أيضاً عنده، وبالعكس وجوده بسبب آخر، ولا يمكن تحققه بعده، ألا ترى أنه يجوز وقوع الطلاق بالتجيز إذا طلقها منجزاً بأن تأتى طالق بعد التعليق بقوله: 'إن دخلت الدار فأنت طالق'، فلو كان

نكاح الأمة، ويجب الإنفاق بالعمومات.

ومن توابع هذا النوع: ترتب الحكم على الاسم الموصوف بصفة، فإنه بمنزلة تعليق الحكم بذلك الوصف عنده، وعلى هذا قال الشافعي رحمته الله: لا يجوز نكاح الأمة الكتابية؛ لأن النص رتب الحكم على أمة مؤمنة؛ لقوله تعالى: ﴿مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾،

= التعليق مانعاً عن مطبق وجود الحكم م يقع به منجزاً؛ لامتناع تحققه بعدم الشرط، فعدم أنه ليس مانعاً عنده أيضاً عن وجود مطلقة، بل عن وجوده الخاص. حاصل بذلك بسبب المنعقد عند التعليق، بل الصواب عندنا أن أمثال هذه المسألة متفرعة على أصل آخر مختلف فيه عندنا وعنده، وهو اعتبار المفهوم المحالف عنده لا عندنا هذا خلاصة الشروح.

بالعمومات أي بالصوص المطلقة، وهي في نكاح الأمة، قوله تعالى: ﴿مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ الآية، وقوله تعالى: ﴿وَكُلُّكُمْ رَاعٍ لِبَنِيهِ﴾ الآية، وفي الإنفاق: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ الآية.

ومن توابع هذا الخ أي من توابع التعليق بالشرط ترتب الحكم على اسم موصوف، وإنما كان من توابعه؛ لأن الوصف بمعنى الشرط لتعليق الحكم به كما بالشرط، فإنه لولا الوصف لثبت الحكم مطلق الاسم كما أنه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال، فلما ظهر لوصف أثر المنع كما ظهر للشرط الحق به، فعدم الوصف يوجب عدم الحكم كما أن عدم الشرط يوجب عدم الحكم، ويبان كون الوصف بمعنى الشرط أنه إذا قال: "أنت طالق راکة" بمنزلة قوله: "أنت طالق إن ركت"، فإذا كان بمعنى الشرط كان الاختلاف في التعليق اختلافاً في الوصف فتدبر كذا في "الفصول". **بصفة** **إح** المراد بالموصوف والصفة: معنويان لا النحويان، فيعم الحال وذا الحال، والعاية والمغيا، والموصول والصلة، والفعل وفاعله، ومفعوله ومتعلقاته، والاسم النام والتمييز وغيرها كذا قال البعض. **عده**: أي أن المتعلق بالشرط كالمخصوص بالوصف، فإنه يوجب نفي الحكم عند عدم الشرط أو الوصف عند الشافعي رحمته الله. [الشافعي: ص ٢٠٠]

من فتياتكم الفتي والشاب والشابة، ويسمى العبد والأمة فتي وفتيات وإن كان كبيرين في السن؛ لأنهما لربقتهما يعاملان معاملة الصغار ولا يوقران توقير الكبار.

فيتقيد بالمؤمنة، فيمتنع الحكم عند عدم الوصف، فلا يجوز نكاح الأمة الكاتبة.

وهو الجواز

ومن صور بيان التغير: الاستثناء.

ذهب أصحابنا إلى أن الاستثناء تكلم بالباقي بعد الشيء كأنه لم يتكلم إلا بما بقي.

بعد الاستثناء

وعنده صدر الكلام ينعقد علة لوجوب الكل، إلا أن الاستثناء يمنعها من العمل بمنزلة

الشافعي

عدم الشرط في باب التعليق.

فيمنع الحكم إلخ وعند عدم الوصف لا يوجب عدم الحكم كما أن عدم الشرط لا يوجب عدم المشروط، فقلنا: ثبت بهذا النص جواز نكاح الأمة المؤمنة، أما نكاح الفتاة الكافرة فلا يتعرض النص له بالنفي والإثبات، فيثبت جواز نكاحها بالعمومات، وهي قوله تعالى: **وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ** إلخ. الواردة في جواز نكاح النساء، والتقيد بالإيمان في النص للاستحباب بدليل أن الإيمان ليس بشرط في الحرائر بالاتفاق مع التقيد بقوله: "المحصنات المؤمنات" كذا في "المعدن".

بالنفي ففي قوله: "له علي عشرة إلا ثلاثة" صدر الكلام عشرة والمستثنى ثلاثة، والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة، فكانه تكلم بسبعة، وقال: "له علي سعة". **بعد الشيء** أي بعد الاستثناء، وينعدم الحكم في المستثنى؛ لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم به منزلة العاية، فإن الحكم يعدم فيما وراء العاية لعدم الدليل الموجب له؛ لأن العاية توجب نفي الحكم بما وراءها.

إلا أن الاستثناء إلخ ويظهر الاختلاف في التحريم كما في قوله: "لفلان علي ألف إلا مائة" فإنه صار تقدير الكلام عدنا "لفلان علي تسعمائة" كأنه لم يتكلم بالألف حكماً في حق لزوم المائة، وإنما تكلم بلفظ "تسعمائة"، وتقديره عند الشافعي: "لفلان علي ألف لا مائة"، فإنها ليست علي، فالصدر يوجب الألف تمامه، وقوله: "إلا مائة" يعارضه في المائة كالمخصص يمنع حكم العام فيما خص عنه معارضة كذا قال البعض.

في باب التعليق فإن المعلق سبب في الحال، إلا أن الشرط يمنعه عن العمل وثبت الحكم، ويظهر الاختلاف في التحريم في قوله: "لفلان علي ألف إلا مائة"، فإنه صار عدنا تقديره "لفلان علي تسع مائة" كأنه لم يتكلم بالألف حكماً في حق لزوم المائة إلا مائة، فإنها ليست علي صدر الكلام يوجب الألف تمامه وقوله: "إلا مائة" يعارضه في المائة كالمخصص يمنع حكم العام فيما خص عنه معارضة كذا في "المعدن".

ومثال هذا في قوله **ع**: "لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء" *****.

فعند الشافعي **ح** صدر الكلام انعقد علة حرمة بيع الطعام بالطعام على الإطلاق، وخرج عن هذه الجملة صورة المساواة بالاستثناء فبقي الباقي تحت حكم المصدر. ونتيجة هذا: حرمة بيع الحفنة من الطعام بحفنتين منه، وعندنا: بيع الحفنة لا يدخل تحت النص؛ لأن المراد بالنهي يتقيد بصورة بيع يتمكن العبد من إثبات التساوي والتفاضل فيه كيلا يؤدي إلى نهي العاجز،

على الإطلاق أي: على العموم أي: في القليل والكثير، فالقليل ما لا يدخل تحت الكيل، والكثير ما يدخل تحته؛ لأن الطعام اسم جنس معرف باللام فيعم الجميع. ففي النافي **ح** أي فقي عاماً عند الشافعي **ح** فيما وراء المساوي وهو البيع، متفاضلاً في المتحسسات، فثبت الحرمة فيه، ولو كان قليلاً دون نصف صاع كالحفنة بالحفنتين. [الشافعي: ص ٢٠١]

ونتيجة هذا أي نتيجة المذكور، وهو أن صدر الكلام انعقد علة للحرمة على الإطلاق، وخرج عنه صورة المساواة. لا يدخل تحت النص وهو قوله **ع**: "لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء"، وهذا أي: عدم دخوله تحت النص ثابت؛ لأن النهي ترك مساواة في بيع الكثير بالكثير لا في بيع المطلق؛ لأن النهي إنما يتحقق فيما يقدر العبد على إثباته؛ كيلا يؤدي إلى نهي العاجز وهو قبيح، فيكون المراد أي: البيع المهي يتقيد بصورة يتمكن العبد من إثبات التساوي والتفاضل فيه وهو بيع الكثير؛ لأن المساوي هو الكيل بالإجماع، فما لا يدخل تحت الكيل لا يتمكن العبد فيه من إثبات التساوي وتركه، فلا يكون داخلاً تحت النهي كذا قيل.

كيلا يؤدي إلى **ح** وهو قبيح، ولا يثبت المساواة إلا بالمعيار المساوي، والمعيار المساوي في الشرع في الطعام هو الكيل بالإجماع، وبديل قوله **ع**: "كيلاً بكيل"، وبديل العرف، فإن الطعام لا يباع في العادة إلا كيلاً بكيل، وبديل الحكم، فإن إتلاف ما دون الكيل في الطعام لا يوجب المثل، بل يوجب القيمة بفوات المساوي، فكان النهي ترك المساواة في بيع الطعام الكثير بالطعام الكثير لا في البيع المطلق كذا في "المعتمد".

***** أخرجه مسلم في 'صحيحه' في باب بيع الطعام مثلاً بمثل رقم: ١٥٩٢، وأحمد في 'مسنده' ٤٠٠/٦، رقم: ٢٧٢٩١، والطبراني في الكبير: ١٠٩٥/٢٠، والبيهقي: ٢٨٣/٥ عن معمر بن عبد الله، باللفظ: "الطعام بالطعام مثلاً بمثل".

فما لا يدخل تحت المعيار المسوي كان خارجاً عن قضية الحديث.

ومن صور بيان التغيير: ما إذا قال: "لفلان علي ألف وديعة"، فقوله: "علي" يفيد الوجوب، وهو بقوله: "وديعة" غيره إلى الحفظ، وقوله: "أعطيتني" أو أسلفتني ألفاً فلم أقبضها" من جملة بيان التغيير.

وكذا لو قال: "لفلان علي ألف زيوف".

وحكم بيان التغيير: أنه يصح موصولاً، ولا يصح مفصلاً، ثم بعد هذا مسائل اختلف فيها العلماء أنها من جملة بيان التغيير، فتصح بشرط الوصل، أو من جملة بيان التبديل فلا تصح، وسيأتي طرف منها في بيان التبديل.

كان حارحاً إلح فإن معناه: لا تبيعوا الطعام بكل حال إلا في حالة المساواة، فإذا تساوى البدلان فبيعوا. غيره إن احفظ فاللزوم في الدمة كان مفهوماً من "علي"، فأراله إلى لزوم الحفظ أي: على حفظه لا على وجوبه، فهو صرف إما إلى الجار المرسل أو المجاز بالحذف. حجة بيان العبر فإن الإعطاء لا يتم إلا بالقض، فكان حقيقته التسليم، والسلف أحد عاجل بأجل، فكان الإقرار بهما إقراراً بالقض حقيقة، إلا أنه يحتمل أن يراد بهما مجرد العقد مجازاً؛ لأن الأسلاف يسن عن عقد السلم، والإعطاء عن عقد الهبة، ولهذا لو قال: "أعطيتك هذا الثوب" وقال الآخر: "قلنت" كان هبة، فيصح بشرط الوصل لا بالفصل كذا في "المعدن".

علي إلح فإن قوله: "علي ألف" يوجب الجهاد في الظاهر؛ لأن التعامل إنما يقع في الجهاد لا في الزيوف إلا نادراً، فكان إرادة الزيوف كإحراز من الحقيقة. يصح موصولاً لأن الشرط والاستثناء كل منهما كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون ما قبله، فيجب أن يكون موصولاً. ولا يصح مفصلاً وهو قول الحنفية، وقول المحققين من أصحاب الشافعي [الشافعي: ص ٢٠٢] لأن الشرع حكم بثبوت الطلاق والإقرار والعناق واليمين وغيرها، ولما أنه كان معييراً كان منافياً لبعض موجب صدر الكلام، فمضى وحد صدر الكلام غير مقرون بالتعليق والاستثناء يشت موجب، فكان عمل الشرط والاستثناء بعد ذلك نسخاً، ولا يجوز ذلك من العباد، بخلاف ما إذا كان متصلاً؛ لأن موجب الكلام لا يتقرر؛ لما أن أول الكلام يتوقف على الآخر، فلا يكون نسخاً فيصح، قال الإمام فخر الإسلام ر: وعلى هذا أجمع الفقهاء كذا في "المعدن".

فصل في بيان الضرورة:

وأما بيان الضرورة.

فمثاله في قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ الآية أوجب الشراكة بين الأبوين، ثم يبين نصيب الأم فصار ذلك بياناً لنصيب الأب.

وعلى هذا قلنا: إذا بينا نصيب المضارب وسكنا عن نصيب رب المال، صحت الشراكة.

فصل شرط الوصل أي إن كان من جملة بيان التغير فتصح موصولاً لا مفصلاً، وعلى هذا أجمع الفقهاء؛ لقوله ١٠: 'من حلف على يمين ورأي غيرها حيراً منها فليكفر عن يمينه، ثم ليأت بالدي هو خير' الحديث، جعل محلل اليمين هو الكفارة، ولو صح الاستثناء مترجياً فجمع محضاً أيضاً بأن يقول الآن: إن شاء الله تعالى ويطلب اليمين ولا يجب الكفارة، وعن ابن عباس أنه يصح مفصلاً أيضاً؛ ما روي أنه قال: "لأعرون قريشاً" ثم قال بعد سنة: إن شاء الله تعالى، وهذا أي: النقل عن ابن عباس غير صحيح عندنا، ولو صح فعل مراده أنه إذا نوى رجل الاستثناء عند التلفظ ثم أظهر نيته بعد التلفظ، فيقبل قوله فيما نواه ديانة فيما بينه وبين الله تعالى، ومذهبه: أن ما يقبل فيه قول العبد ديانة يقبل فيه قوله ظاهراً، وروي أنه قال أبو جعفر بن منصور الذي كان من الخلفاء العباسية لأي حيفة ١١: لم حالفت جدي أي: ابن عباس في عدم صحة الاستثناء مترجياً، فقال أبو حيفة ١٢: لو صح ذلك بارك الله في بيعتك أي يقول الناس الآن: إن شاء الله تعالى، فتنقض بيعتك، فتحير أبو جعفر وسكت، والحق ما قال به الجمهور، وعليه الاعتماد والله اعلم كذا في "الحصول".

وأما بيان الضرورة هو بيان يقع بغير الكلام كما في قوله تعالى: ﴿وَلَهُمَا النِّسْفُ﴾ فإن صدر الكلام أوجب الشراكة بين الأبوين في كل الميراث من غير تعيين نصيب كل منهما، ثم تخصيص الأم بالثلث دل على أن الأب يستحق الباقي، فصار بيان الثلثين هذا التخصيص، فكانه قال: فلأمه الثلث ولأبيه الباقي. وهذا إما حصل بمجرد السكوت مع إثبات صدر الكلام الشراكة، وتخصيص نصيب الأم بالثلث كذا في "الفصول".

بيان نصيب الأب وهذا البيان م يحصل بمجرد السكوت من نصيب الأب، بل بانسكوت مع إثبات صدر الكلام الشراكة، وتخصيص الأم بالثلث كذا في 'المعدن'. وعلى هذا أي بناء على أن السكوت بيان ضرورة، وكأنه بمنزلة المصوص تنفع العروق المذكورة. [الشافي: ص ٢٠٣] صحت الشراكة في الربح بينهما، والشراكة فيه شرط لصحة العقد، ولو لم يجعل بيان نصيب المضارب بياناً لنصيب رب المال لما ثبت الشراكة بينهما ولم يصح العقد، فصار كأنه قال: "لك نصف الربح ولي نصفه" كذا قبل.

وكذلك لو بينا نصيب رب المال وسكنا عن نصيب المضارب كان بياناً، وعلى هذا حكم المزارعة، وكذلك لو أوصى لفلان وفلان بألف ثم بين نصيب أحدهما كان ذلك بياناً لنصيب الآخر، ولو طلق إحدى امرأتيه ثم وطئ إحدىهما كان ذلك بياناً للطلاق ^{الحكم في الصحة مع سكوت} ^{بلا تعيين أحدهما} في الأخرى، بخلاف الوطء في العتق المبهم عند أبي حنيفة ^ح؛ لأن حل الوطء في الإماء يثبت بطريقتين، فلا يتعين جهة الملك باعتبار حل الوطء.

وكذلك ^{الح} أي مثل نصيب المضارب لو بينا بأن قال رب المال: خذ هذا المال مصاربة على أن لي نصف الربح ولم يبين نصيب المضارب، فكان ذلك بياناً لنصيب المضارب، فصار كأنه قال: "لي نصف الربح ولك نصفه" كذا قال البعض. ^{حكم المزارعة} يعني إن لم يبين نصيب صاحب الدر، أو سمي نصيب العامل بأن قال له: "علي أن لك ثلث اخراج" حاز العقد؛ لأن السكوت عن نصيب الآخر بيان كذا في "الفصول".

في الأخرى دون الموطوءة؛ لأن الظاهر من حال المسلم أن يحتب عن وطء المطلقة النائية، وإذا كان الطلاق رجعياً لا يكون بياناً لاحتمال الرجعة بالوطء وهو الظاهر؛ لأن الشرع دعا إليه على سبيل الاستحباب، والظاهر من حال المسلم الإجابة كذا في "المعدن".

بخلاف الوطء ^{الح} بأن كانت له أمتان فقال: "إحداكما حرة" ثم وطئ إحدىهما، فإنه ليس ببيان العتق في الأخرى، وهذا عند أبي حنيفة ^ح، لأن حل الوطء في الإماء يثبت بطريقتين: أحدهما بطريق المملوكة، وثانيهما بطريق أنها نكحت بعد الإعتاق، وعندهما: لا فرق بين الوطء في العتق المبهم والطلاق المبهم، والفرق لأبي حنيفة ^ح، أن المقصود الأصبي من الكاح: الولد، وقصد الولد بالوطء يدل على استبقاء الملك في الموطوءة؛ صيانة للولد، أما الأمة فالمقصود من وطئها: قضاء الشهوة دون الولد، فلا يدل وطئها على استبقاء الملك في الأمة الموطوءة كذا في كتب الأصول. ^{عند أبي حنيفة} إنما قيد به؛ لأن عندهما وطء إحدىهما بيان العتق في الأخرى كما في الطلاق. [عمدة الحواشي: ص ١٦٥]

فلا يتعين ^{الح} لا يقال: الحل في المنكحة أيضاً بطريقتين: إحداها بطريق الملك الأول، وثانيهما بطريق النكاح الحديدي؛ لأننا نقول: الظاهر من حال المطلقة عدم الكاح؛ لفوات الرغبة عنها، فكان الطريق واحداً وهو بقاء النكاح الأول، وأما الأمة ففيها طريقتان: طريق ملك اليمين وطريق ملك النكاح، أو نكاحها مرغوب فيه لزوال الرق عنها، هذا خلاصة الكتب.

فصل في بيان الحال:

وأما بيان الحال:

فمثاله: فيما إذا رأى صاحبُ الشرع أمراً مُعَايَنَةً فلم يَنْهَ عن ذلك كان سكوته بمنزلة البيان أنه مشروع.

والشفيعُ إذا عَلِمَ بالبيع وسَكَتَ كان ذلك بمنزلة البيان بأنه راضٍ بذلك. والبيكرُ إذا عَلِمَتْ بتزويج الولي، وسَكَتَتْ عن الردِّ كان ذلك بمنزلة البيان بالرضا والإذن، والمولى إذا رأى عبده يبيعُ ويشترى في السَّوق فسَكَتَ كان ذلك بمنزلة الإذن، فيصير مَأْذُوناً في التجارات.

إذا رأى صاحبُ الحِج مثل ما رأى من مبيعات ومعاملات كان الناس يتعاملونها فيما بينهم، وماكل ومشارب كانوا يباثرونها فأقرهم عليها ولم يكر عليهم، فدل سكوته أن جميعها مباح في الشرع؛ إذ لا يجوز من النبي أن أقر الناس على محظور؛ إذ ليس من شأنه أن يترك الناس على أمر مكر وقبيح، وقد قال الله تعالى في حقه: يأمرهم بالمعروف ويبهائم عن المنكر، وأيضاً قال: ... الآية كذا في بعض كتب الأصول.

له مشروعُ الح إذا بيان واجب عند الحاجة إلى البيان، فهو كان الحكم حلاله بين ذلك ولو بينه ليظهر، مثاله: إذا فعل عد النبي ... فعلاً فسكت كان سكوته دليلاً على مشروعية ذلك الفعل؛ لأنه لا يحل له السكوت إذا شاهد المحظور؛ لأن الساكت عن الحق شيطان، ولأنه نعت داعياً للحق إلى الحق، فلما سكت كان سكوته دليلاً على مشروعيته كذا في "المعدن".

كذلك ثبت الح لأن لها عند تزويج الولي كلامين "نعم" و"لا" والحياء يحول بينها وبين "نعم" باختيارها الأزواج، ولا يحول بينها وبين "لا" لعدم كثرة الحياء في الإنكار، فلو لم تكن راضية لأنكرت، فكان سكوتها دليلاً على الرضاء. فيصير مَأْذُوناً أي الضرورة دفع الغرور عن يعامه، فإن الناس يستدلون بسكوته على إذنه ويتعاملون، فلو لم يجعل ذلك إداً لكان سكوته غروراً في حقهم، وهو إضرارهم، وهما مدفوعان بالنص قال

والمُدَّعى عليه إذا نكل في مجلس القضاء يكون الامتناع بمنزلة الرضاء بلزوم المال بطريق الإقرار عندهما، أو بطريق البذل عند أبي حنيفة رحمته الله.
 فالحاصل أن السكوت في موضع الحاجة إلى البيان بمنزلة البيان.
 وبهذا الطريق قلنا: الإجماعُ ينعقدُ بنص البعض وسكوت الباقيين.

"لعن الله من صر مسلماً أو غيره"، وقال رحمته الله "من غرأ فليس منا"، وقال الشافعي رحمته الله لا يكون ذلك إذناً؛ لأن سكوته عن النهي محتمل؛ لأنه قد يكون للرضاء بتصرفه، وقد يكون لفرط الغيظ والنمرة، واحتمل لا يكون حجة، ولنا: أنه لو لم يجعل سكوته إذناً لأدى إلى الغرور والضرر، ودفعهما واجب بالنص كذا في "المعدن".
إذا نكل: أي امتنع عن اليمين بعد استحلافه بعد.

عمرلة الرضاء: لأنه لما سكت عن دفع دعوى المال في اليمين والقدرة عليه كان ذلك دليلاً على الرضاء بلزوم المال، وهذا بالاتفاق، لكنه اختلف في أنه بطريق الإقرار أو بطريق البذل، فالأول قولهما، والثاني قول أبي حنيفة رحمته الله.
 كما قال المصنف، ولهذا المعنى لا يجري عنده الاستحلاف في الأشياء الستة، وعنهما يجري؛ لأن البذل لا يجري في هذه الأشياء، حتى لو قالت امرأة الرجل في دعوى النكاح عليهما: "لا نكاح بيني وبينك، ولكن بدلت نفسي" لا يعمل بذلك، وأما الإقرار فيعمل في هذه الأشياء كذا قيل.

طريق يدل الإقرار: لأن الامتناع كما يدل على الاحتراز عن اليمين الكاذبة يدل على الاحتراز عن نفس اليمين.
في موضع الحاجة: إنما قيد بقوله: "في موضع الحاجة"؛ لأن السكوت في غير موضع الحاجة ليس بياناً، حتى أن صاحب الشرع إذا ذكر حكماً وسكت عن غيره وليس هناك حاجة داعية إلى البيان لا يدل على البيان، كقوله رحمته الله: "أقطعوا السارق، واقتلوا القاتل" لا يدل على إسقاط الغرم وكفارة القتل؛ لأنه ليس هناك حاجة، فيجوز أن يكون قد بين القطع والقصاص ههنا، والعزم والكمارة بخبر آخر، أو فوضه إلى اجتهد المجتهدين؛ لأنه لا يجب عليه بيان الأحكام دفعة واحدة، ولعله سكت لئيبه عنه وقت السؤال، وعند الحاجة إليه، فسكوته في غير وقت الحاجة إلى البيان لا يكون بياناً كذا في بعض الشروح.

عمرلة البيان: لأن البيان واجب عند الحاجة، فلو كان الحكم بخلافه ليس ذلك لاحتمال؛ لأن الساكت عن الحق شيطان أخرس فجعل سكوته بياناً البتة. **ينعقد الح:** وذلك إن وقعت حادثة فتكلم فيها بعض العلماء من الصحابة وغيرهم وسكت الباقيون بعد بلوغهم الخبر ولا يردون ذلك عليهم بعد مضي مدة التأمل، والنظر في الحادثة، وهي ثلاثة أيام، ويسمى هذا إجماعاً سكوتياً، وكذا إذا فعل واحد من أهل الإجماع فعلاً وعلم به أهل زمان ولم ينكر.

فصل في بيان العطف:

وأما بيان العطف: فمثل أن تعطف مكيلاً أو موزوناً على جملة بحملة يكون ذلك بياناً للحملة المحملة.

مثاله: إذا قال: "فلان عليّ مائة ودرهم، أو مائة وقفيز حنطة" كَانَ العطف بمنزلة البيان أن الكلّ من ذلك الجنس.

وكذا لو قال: "مائة وثلاثة أثواب، أو مائة وثلاثة دراهم، أو مائة وثلاثة أعبد"، فإنه بيان أن المائة من ذلك الجنس بمنزلة قوله: "أحد وعشرون درهماً"، بخلاف قوله: "مائة وثوب، أو مائة وشاة" حيث لا يكون ذلك بياناً للمائة.

واختص ذلك في عطف الواحد بما يصلح ديناً في الذمة كالمكيل والموزون، وقال

عليه أحد بعد مضي مدة التأمل يكون إجماعاً على شرعية؛ وهذا لأنه لو لم يكن حقاً عنده لما حل السكوت عنه؛ لأن الساكت عن الحق شيطان أحرس، ولا تظن بأهل الدين وأولي العلم خصوصاً من الصحابة وكانوا مقتدى هذه الأمة المرحومة أن يسكتوا عن الحق حاشا وكلا، وهذا الإجماع مقول عندنا كذا في كتب الأصول.

وأما بيان العطف الخ العطف في اللغة: الشيء والرد، يقال: عطف العود أو أنشأه ورده إلى الآخر، فالعطف في الكلام أن يرد أحد الفردين إلى الآخر فيما نعت عليه، أو إحدى المجمتين إلى الأخرى في الحصول، وهاتئذ: الاختصار وإثبات المشاركة كذا في "الغاية".

عليّ مائة درهم. مثال العطف الموزون على الحملة المحملة، فإن الدرهم وري والمائة مهمة لاحتماله الدراهم والثياب والفقير وغير ذلك. من ذلك الجنس أي من جنس المعطوف؛ لأن الناس اعتادوا حذف المفسر في المعطوف عليه في العدد بدلالة التفسير في المعطوف فيما إذا كان المعطوف من قبيل المفسر المحذوف في المعطوف عليه، فصار العطف في كلامهم بياناً كما في المعطوف عليه، ولكن هذا فيما إذا كان المفسر من قبيل المكيلات والموزونات كذا قيل.

أبو يوسف **رحمته**: يكون بياناً في مائة وشاة، ومائة وثوب على هذا الأصل.

فصل في بيان التبديل:

وأما بيان التبديل: وهو النسخ، فيجوز ذلك من صاحب الشرع، ولا يجوز ذلك من العباد. أي تبديل الحكم السابق ونسخه

وعلى هذا: بطل استثناء الكل عن الكل؛ لأنه نسخ الحكم، ولا يجوز الرجوع عن الإقرار والطلاق والعتاق؛ لأنه نسخ وليس للعبد ذلك.

= بيان **الح** لأن القائل ذكر عددتين مبهمين وأعقبهما تفسيراً من الأثواب في الأول، والدراهم في الثاني، والأعد في الثالث، فانصرف إليهما لاستوائهما في الحاجة إلى التفسير. **كالمكيل والموزون** **الح** يعني أن العيادة تحذف تفسير المعطوف عليه والاكتفاء بذكر التفسير في المعطوف إنما وجدت ضرورة كثرة استعمال العدد، وذلك فيما ثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات وهي في المكيل والموزون، بخلاف الثوب، فإنه لا يثبت في الذمة قرصاً ولا بيعاً إلا في السلم خاصة، فلا يكسر وجوبها في الذمة، فلا تتحقق الضرورة فمقي الأصل كذا في "المعدن".

على هذا الأصل وهو المعطوف والمعطوف عليه بمسألة شيء واحد؛ لأن الواو العاطفة للجمع كما في قوله: 'مائة درهم'، ولهما: وجه الفرق بين المكيل والموزون وبين غيرهما: أن العادة تحذف المفسر في المعطوف عليه والاكتفاء بذكر التفسير في المعطوف إنما وجدت في المكيل والموزون بضرورة كثرة الكلام فيما كثر استعماله، وكثرته فيما يثبت ديناً في الذمة في عامة المعاملات وهو المقدر، بخلاف الثياب؛ لأنها لا تثبت في الذمة قرصاً ولا بيعاً إلا في السلم خاصة، فلهذا لم يوجد الاكتفاء فيها كذا في "المعدن" و شروح "الردوي".

وأما بيان التبديل أي تبديل الحكم السابق ونسخه وهو جعل الشيء مقام شيء آخر، قال الله تعالى: **٥٠: لا** **بأن يكسبه** أي تبديل الحكم السابق ونسخه وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي تقرر في أوهاما استمراره بطريق التراخي، مثاله: أن الله تعالى كان أباح الحمر في ابتداء الإسلام فكان رعمنا أنه تبقي الإباحة إلى يوم القيامة، ثم لما جاء التحريم بعد ذلك فكان هذا بياناً عن الشارع أن حكم الإباحة إلى هذا الزمان.

ولا يجوز الرجوع لما تقرر عند الأصوليين أن النسخ لا يجوز من العبد فرع المصنف عليه، وقال: إن بناء على هذا الأصل بطل استثناء الكل عن الكل؛ لأنه نسخ الحكم، ولا يجوز للعبد الرجوع عن الإقرار.

ولو قال: "لفلان علي ألف قرض"، أو ثمن المبيع، وقال: وهي زيوف" كان ذلك بيان التغير عندهما فيصح موصولاً، وهو بيان التبديل عند أبي حنيفة ^{وهي وهي زيوف} . فلا يصح وإن وصل، ولو قال: "لفلان علي ألف من ثمن جارية باعنيها ولم أقبضها"، والجارية لا أثر لها كان ذلك بيان التبديل عند أبي حنيفة ^{وهي وهي زيوف} : لأن الإقرار بلزوم الثمن إقراراً بالقبض عند هلاك المبيع، إذ لو هلك قبل القبض ينفسخ البيع فلا يبقى الثمن لازماً.

البحث الثاني في سنة رسول الله ﷺ

وهي أكثر من عدد الرمل والخصي.

ولو قال ^{الح} هنا ما وعد المصنف من المسائل التي احتموا فيها أنها بيان تعبير أو بيان تبدل. ^{فرض} ^{الح} إنما قيد به؛ احترازاً عما قال: "لفلان علي ألف عصب أو ودبعة وهي زيوف"، فإنه يصح موصولاً ومفصولاً بلا خلاف؛ لأنه ليس في العصب والودبعة موجب الحياد دون الزيوف؛ لأن العاصب يعصب ما ينع، والمودع يودع الزيوف أيضاً كذا في "المعدن".

عندهما ^{الح} لأن الألف مطبق عن قيد الجودة لكن الظاهر منه في القرض والدين والتمن وأمثالها هو الجيد، فهو تعبير له عن هذا الظاهر، وأما عند أبي حنيفة ^{وهو سح وتبدل}، فلا يصح موصولاً؛ لأن عقد المعاوضة مقتضاه السلامة عن العيب، والريافة عيب، فكان رجوعاً وهو لا يعتبر فيها لا موصولاً ولا مفصولاً. فلا يصح ^{الح} وإن وصل؛ لأن عقد المعاوضة يقتضي وجوب المال بصفة السلامة عن العيب، والريافة عيب، فكان رجوعاً، والرجوع لا يعمل موصولاً ومفصولاً، وصار كدعوى الأهل في الدين، ودعوى الخيار في البيع كذا في "المعدن". إقراراً بالقص ^{فكان قوله: "لم أقبضها" رجوعاً بعد الإقرار بالقص، أو لزوم الثمن، والرجوع لا يصح موصولاً ولا مفصولاً.}

سنة هي في اللغة: الطريقة والعادة، وفي الاصطلاح: العبادات المأفدة والأدلة، والمراد ههنا: ما صدر عن النبي ﷺ غير القرآن من قول، ويسمى الحديث، أو فعل أو تقرير أي سكوت عند أمر يعاينه كذا في "التلويح".

فالمتواتر: ما نقله جماعة عن جماعة لا يُتصور توافقهم على الكذب لكثرتهم، واتصل بك هكذا.

مثاله: نقل القرآن وأعداد الركعات، ومقادير الزكاة.

والمشهور: ما كان أوله كالآحاد ثم اشتهر في العصر الثاني والثالث وتلقته الأمة بالقبول، فصار كالمتواتر حتى اتصل بك، وذلك مثل حديث المسح على الخف، والرجم في باب الزنا.

الخلاف أي عدم ثبوته من حصرة الرسالة أقوى من تحويره في المشهور، وفيه شبهة الاتصال مه إليك تضعف الاتصال لوحدة الراوي وفي الجماعة كمال الاتصال، وقوله: وهو الأحاد أي هو خبر الأحاد، ويسمى خبر الواحد حديثه أيضاً كذا في "الحصول".

لا يُتصور إلح أي يستحيل العقل اتفاقهم على الكذب لكثرتهم، ولا يشترط فيه العدد عند أهل التحقيق. واتصل بك قيد به؛ لأنه في بيان المتواتر من السمة، وأما تعريف المتواتر بالنظر إلى داته، فلا يحتاج إلى هذا القيد كالخبر عن النبوك الحالية في الأزمنة الماضية والبدان النائية. مثاله أي مثال المتواتر المطلق دون المتواتر من السمة؛ لأن في وجود السمة المتواترة اختلاف قيل: لم يوجد منها شيء، وقيل: هي: حديث "إنما الأعمال بالنيات"، وقيل: حديث "البينة على المدعي واليمين على من أنكر".

كالمتواتر إلح أي في القرن الثاني والثالث، واتصل بك هكذا وإنما قيدنا بالاشتهار في العصر الثاني والثالث؛ لأنه لا اعتبار للاشتهار في القرون التي بعد الثلاثة، فإن عامة أخبار الأحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة، ولا يخور بها الريادة على كتاب الله تعالى مثل خبر الفاتحة والتسمية في الوضوء أو غيرهما كذا في "المعدن". حديث المسح إلح وهو ما روي أن أحد أصحاب النبي ﷺ قال: "كنت مع النبي ﷺ في سفر، وذكر فيه أن رسول الله ﷺ مسح على خفيه". رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والسائي وابن ماجه، وأحمد في "مسنده" في باب المسح على الخفين. [الشافي: ص ٢١٥] والرجم في باب إلح وهو ما روي أن النبي ﷺ قال: "التيب بالثيب جند مائة ورجم بالحجارة" أخرجه مسلم برقم: ١٦٩، والترمذي برقم: ١٤٣٤، وأبو داود برقم: ٤٤١٥، وابن ماجه برقم: ٢٥٥. [الشافي: ص ٢١٥]

ثم المتواتر يوجب العلم القطعي ويكون ردّه كفراً.

والمشهور يوجب علمَ الطمأنينة ويكون ردّه بدعةً، ولا خلاف بين العلماء في لزوم

العمل بهما.

المتواتر والمشهور

وإنما الكلام في الآحاد فنقول: خبر الواحد هو ما نقله واحد عن واحد، أو واحد عن جماعة، أو جماعة عن واحد، ولا عبرة للعدد إذا لم تبلغ حد المشهور.

وهو يوجب العمل به في الأحكام الشرعية بشرط إسلام الراوي وعدالته، وضبطه، وعقله، واتصاله بك ذلك من رسول الله ﷺ بهذا الشرط.

علم الطمأنينة: أراد به العلم مع ضرب شبهة فيه صورة بالنظر إلى كونه من الآحاد في الأصل، ولذا لا يكفر جاحده كما يكفر جاحد المتواتر، وإنما سمي العلم المستفاد به طمأنينة؛ لأنه ليسكن النفوس إليه بما ظهر له في الحال مع تمكن ضرب شبهة فيه صورة بالنظر إلى ابتدائه كذا في "المعدن".

ويكون ردّه بدعةً أي إنكار المشهور بدعة؛ لأن في إنكاره تحطية لأهل العصر الثاني في قبولهم إياه، وتحطية العلماء يكون بدعة وضلالة كذا في "المعدن". ولا عبرة للعدد أي لا اعتبار لكثرة العدد إذا كان دور كثرة عدد المشهور يعني لا يخرج هذه الكثرة عن كونه خبراً واحداً.

وهو يوجب العمل بالخ: أي حكم خبر الواحد أنه يوجب العمل، ولا يوجب العلم لا علم اليقين ولا علم الطمأنينة، وهذا مذهب أكثر أهل العلم وجملة الفقهاء، وذهب أحمد وأكثر المحدثين إلى أنه يوجب علم اليقين، وهذا خلاف ما يجد في أنفسنا من أخبار الآحاد، ووجوب العمل إنما يثبت بشرط إسلام الراوي وعدالته، وضبطه، وعقله وغيرها، فلا يجب العمل بخبر الكافر والفاسق، وكذا لا يجب العمل بخبر الصبي والمعتوه؛ لفقدان الشروط، ولا يجب العمل بخبر الذي اشتدت غفته بأن كان سهو ونسيانه أغلب من حفظه.

إسلام الراوي: وهو شرط للأداء لا لتحمل. [حاشية الشيخ أكرم الندوي: ص ١٩٥] **وصطه:** أي سماع الكلام حق سماعه والمهم بمعناه الذي أريد به، ثم حفظه بهذا الجهد، ثم الثبات عليه بمحافظته حدوده ومراقبته بمذاكرته على ساعة الظن بنفسه إلى حين أدائه كذا في "المعدن". **هذا الشرط:** المذكور من كونه مسماً عادلاً.

ثم الراوي في الأصل قسمان:

١ - معروفٌ بالعلم والاجتهاد كالخلفاء الأربعة، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وزيد بن ثابت، ومُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ وَأَمْثَالُهُمْ ^{كأنهم كعب} فَإِذَا صَحَّتْ عِنْدَكَ رَوَايَتُهُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَكُونُ الْعَمَلُ بِرَوَايَتِهِمْ أَوَّلَى مِنَ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ.

ولهذا روى محمد رحمه الله حديث الأعرابي الذي كان في عينه سوءٌ في مسألة القهقهة،

ثم الراوي رحمه الله هذه القسمة في قول حبر الواحد ما احتاره فحر الإسلام تبعاً لعيسى بن أبان، وعند الكرخي رحمه الله من أصحابنا يرحح حبر كل راوٍ فقيه وغيره على القياس وهو التحقيق. **أولى من العمل** رحمه الله أي سواء وافقت رويتهم القياس أو حالفته، فإن وافقته تأيد القياس بها، وإن حالفته ترك القياس بها، هكذا كان العمل في زمن الصحابة رضي الله عنهم، فإنهم كانوا يقدمون الرواية على القياس عند التعارض، ويتركون أحكامهم الثابتة بالقياس إذا سمعوا حبر الواحد. [الشافعي: ص ٢٢١] وهذا عندنا خلافاً للمالك رحمه الله، فإنه يقدم القياس على الحديث؛ لتمكن شهادات كثيرة فيه، فإنه يجوز أن يكون الراوي ساهياً أو عالماً أو كاذباً، ويجوز أنه لم يكن من النبي صلى الله عليه وسلم، والقياس (قياس المجتهد) ما تمكنت فيه إلا شبهة واحدة وهي الخطأ، وما فيه شبهة واحدة أولى مما فيه شهادات، ولنا: إجماع الصحابة، فإنهم كانوا يتركون آراءهم بالخبر، فإن أبا بكر رضي الله عنه تقيض حكماً حكم فيه برأيه حديث سمعه من بلال رضي الله عنه، وترك عمر رضي الله عنه رأيه في الجبين وفي دية الأصابع بالحديث، وترك ابن عمر رضي الله عنهما رأيه في المزارعة بالحديث الذي سمعه من رافع بن حديد، وأمثلة كثيرة، ولأن الشهة في القياس في أصبه؛ لأن الوصف الذي يلحق بوجوده في الفرع (هو المقيس) بالأصل (وهو المقيس عليه) لا يعين يقيناً أن حكم المقيس عليه معلول به أم لا، والتيقن في الخبر هو الأصل، لأنه كلام الرسول صلى الله عليه وسلم، وإنما الشهة في طريقه بعارض، فكان الخبر أقوى من القياس، ولبت شعري أن بعض المتعصين والسفهاء كيف يطعون على إمامنا الأعظم وهما من الأقدم وهو يقدم الخبر الضعيف على القياس، فالخذر الخذر من قولهم كذا في شروح "المنار" وحواشيه.

حديث الأعرابي رحمه الله وهو ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي وأصحابه حلقه، فجاء أعرابي فوقع في شره، فصحك بعض أصحابه، فلما فرغ من الصلاة، قال: 'من صحككم منكم قهقهة فبعدوا الوضوء والصلاة جميعاً'، =

وترك القياس به، وروى حديث تأخير النساء في مسألة المحاذاة وترك القياس، وروى عن عائشة رضي الله عنها حديث القياس وترك القياس به، وروى محمد عن ابن مسعود رضي الله عنه حديث السهو بعد السلام وترك القياس به.

والقسم الثاني من الرواة: هم المعروفون بالحفظ والعدالة دون الاجتهاد والفتوى، كأبي هريرة وأنس بن مالك رضي الله عنهما. فإذا صحت رواية مثلهما عندك، فإن وافق الخبر القياس فلا خفاء في لزوم العمل به، وإن خالفه كان العمل بالقياس أولى.

= والقياس فيه أن لا يكون ناقضاً؛ لأن عدة نقص الطهارة هي خروج النجاسة؛ لأن اتصاف البدن بالنجاسة بما ينافي اتصافه بالطهارة، وفي الحقيقة ليس ذلك أي: خروج النجاسة، فترك القياس بهذا الحديث. حديث تأخير النساء الح وهو قول النبي ﷺ في حق محاذاة النساء لرجال: 'أحروهن من حيث أحرهن الله'. [الثاني: ص ٢٢١]. حديث القياس الح وهو ما روي أنه قال ﷺ: 'من قاء أو رعف في صلاة فليصرف وليتوضأ، وليس على صلاته ما لم يتكلم'. والقياس يقتضي أن لا يفسد الوضوء بالرفع والقي؛ لأن الخارج ليس بنجس؛ لأنه خرج من أعلى المعدة وهو ليس بمحل النجاسة.

حديث السهو الح وهو قوله ﷺ: 'لكل سهو سجدة بعد السلام'، والقياس يقتضي أن يسجد قبل السلام كما قال به الشافعي رحمته الله؛ لأنه يحجر الفائت، والجابر يقوم مقام الفائت في الصلاة. فكذلك ما هو جابر، وبعد السلام خارج من وجه فلم يكن في الصلاة من كل الوجه، ثم اعلم أن المسألة تختلف فيها، فعندنا يسجد بعده، وه قال علي، وابن مسعود، وسعد، وعمار، وابن عباس، وابن زبير، والحسن، وإبراهيم، وابن أبي ليلى، والثوري، والحسن بن صالح بن حي، وأنس، وعمر بن عبد العزيز، وعنده: يسجد قبل السلام وه قال الليث، ومالك، وأحمد، وإسحاق، والزهري، والأوزاعي وغيرهم، وقال مالك في رواية: إن كان في الريادة فبعد السلام بحديث دي الديدس، وإن كان بالنقصان قبله؛ حديث ابن نجية كذا في 'الحصول'.

كان العمل الح لأن الشبهة تمكنت في رواية غير الفقيه من وجهين: أحدهما: شبهة الاتصال سا، والثاني: شبهة العلق في النقل، فإن نقل الحديث بالمعنى كان شائعاً بين الصحابة رضي الله عنهم، وغير الفقيه يحتمل أن يقل بعبارة ولا ينتظم تلك العبارة ما انتظم به عبارة النبي ﷺ من المعاني بقصور دركها إذا نقل بالمعنى لا يتحقق إلا بعد فهم =

مثاله: ما روى أبو هريرة ^{رض} الوضوء ممَّا مسَّته النار، فقال له ابن عباس ^{رض}: أَرَأَيْتَ لو تَوَضَّأت بماءٍ سخينِ أَكُنت تَوَضُّأً منه "فسيكت" ^{أبو هريرة}، وإنما رده بالقياس؛ إذ لو كان عنده خبرٌ لرواه. وعلى هذا ترك أصحابنا رواية أبي هريرة في مسألة "المصرأة" ^{**} بالقياس.

المعنى، فيتمكن فيه شبهة في متر الخبر بعد ما تمكنت شبهة في الاتصال، بخلاف القياس، فإن الشبهة فيه ليست إلا في الوصف الذي هو أصل القياس كذا في 'المعتمد'. وعلى هذا ^ج أي على أن الخبر يترك بالقياس إذا لم يكن الراوي معروفاً بالفقه والاجتهاد.

في مسألة **المصرأة** ^ج المصرأة من التصرية وهو في اللغة: الجمع، يقال: صريت الماء إذا جمعت، والمراد في الحديث جمع اللبن في الصرع بالشد وترك الحلب مرة تباع ويعتر بها المشتري أمَّا عريرة اللبن. [عمدة الخواشي: ص ١٧٥] وهو ما روى أبو هريرة ^{رض} عن النبي ^ص أنه قال: "لا تصروا الإبل والعجم فمن اتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر أي: "مكان اللبن" فهو مخالف القياس من كل وجه؛ لأنهم أجمعوا على أن ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل صورة، وفيما لا مثل له مقدر بالمثل معنى وهو القيمة، وصاع من تمر ليس يمثل للنس لا صورة ولا معنى، ولذا تركه أصحابنا، ولكن ههنا دقة قوية، وهي: أن هذا الحديث جاء في البخاري برواية عبد الله بن مسعود ^{رض} أيضاً، والحال أنه معروف بالفقه والاجتهاد، ثم اعلم أن رواية غير الفقيه إنما لا يقبل عنه مخالفة القياس إذا لم تلقته الأمة بالقبول، أما إذا تلقته يقل، ثم اعلم أن هذا مذهب عيسى بن أبان واختاره القاضي الإمام أبو ريد ^{رض} وتابعه أكثر المتأخرين، وأما عند الشيخ أبي الحسن الكرخي ^{رض} ومن تابعه، فليس فقه الراوي شرطاً لتقدم الخبر على القياس، بل يقبل خبر كل عدل مطلقاً بشرط إن لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة؛ لأن التغير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضيطة موهوم، والظاهر أنه يروي كما سمع ولو غيره بعينه على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من أحوال الحفاظ

* أخرجه الترمذي في باب ما جاء في الوضوء مما غيرت النار رقم: ٧٩، والنسائي في باب الوضوء مما غيرت النار، رقم: ١٧٤، وابن ماجه في باب الوضوء مما غيرت النار رقم: ٤٨٥، عن أبي هريرة ^{رض} بألفاظ مختلفة.

** أخرجه البخاري في باب إن شاء رد المصرأة وفي حلتها صاع من تمر، رقم: ٢٠٤٤، ومسلم في باب حكم بيع المصرأة، رقم: ١٥٢٤، والترمذي في باب ما جاء في المصرأة رقم: ١٢٥١، وأبو داود في باب من اشترى مصرأة فكرهها، رقم: ٣٤٤٣، والنسائي في باب الهبي عن المصرأة رقم: ٤٤٨٧، عن أبي هريرة ^{رض}.

وباعتبار اختلاف أحوال الرواة قلنا: شرط العمل بخبر الواحد.

أي رواية الأحاد

١- أن لا يكون مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة.

٢- وأن لا يكون مخالفاً للظاهر قال **عليه السلام**: "تكثر لكم الأحاديثُ بعدي، فإذا روي لكم عني حديثٌ فأعرضوه على كتاب الله، فما وافقَ فاقبلوه، وما خالفَ فردّوه". *

وتحقيق ذلك فيما روي عن علي بن أبي طالب أنه قال "كانت الرواة على ثلاثة أقسام:

١ - مؤمنٌ مخلصٌ صحبَ رسول الله **ﷺ** وعرفَ معنى كلامه.

٢ - وأعرابيٌّ جاء من قبيلةٍ فسمعَ بعض ما سمعَ ولم يعرف حقيقة كلام رسول

الله **ﷺ**. فرجع إلى قبيلته فروى بغير لفظ رسول الله **ﷺ** فتغير المعنى وهو يظنُّ أن المعنى

لا يتفاوت.

الرواة العدول خصوصاً من الصحابة **رضي الله عنهم** لمشاهدتهم أحوال النصوص وهم من أهل اللسان وهو الصحيح بحسب الظاهر، وليت شعري لم لا اختار المصنف هذا القول بل اختار مذهب عيسى بن أبان كذا في "المعدن" و شروح "المنار". والسنة المشهورة: والمتواتر والإجماع؛ لأن هذه الأدلة قطعية، والخبر الواحد ظني، ولا تعارض بين القطع والظني بوجه ما، الظني يسقط بمقابته. [عمدة الخواشي: ص ١٧٦]

تكثر لكم الأحاديث **الح**: فهذه الأحاديث يدل بعبارة عنى اشتراط عدم مخالفة خبر الواحد الكتاب، وبدلالته على اشتراط عدم مخالفة السنة المشهورة، لاتحاد العنة على ما بيّنّا. بخبر الواحد. اعلم أن قبول خبر الواحد ووجوب العمل به متعلق بشروط ثمانية على ما أشار إليه الشيخ في الكتاب أربعة في نفس الخبر وأربعة في المخبر، فالأربعة الأولى أن لا يكون مخالفاً للكتاب، وأن لا يكون مخالفاً للسنة المشهورة، وأن لا يكون في حادثة يعم بها البلوى، وأن لا يكون متروك الاحتجاج به عند ظهور الاختلاف، وأما الأربعة في المخبر: فالعقل، والعدالة، والاضط، والإسلام.

* ذكره الفتني في "تذكرة الموضوعات" ص ٢٨، وقال عنه: أورده الأصوليون: وقال الخطابي: يرفعه حديث:

"إني أوتيت الكتاب وما يعدله". [الشافعي: ص ٢٢٥]

٣ - ومنافق لم يعرف نفاقه فروى ما لم يسمع وافترى، فسمع منه أناس، فظنوه مؤمنًا مخلصاً فرووا ذلك واشتهر بين الناس.*

فلهذا المعنى وجب عرض الخبر على الكتاب والسنة المشهورة.

ونظير العرض على الكتاب: في حديث مس الذكر فيما يروى عنه "من مس ذكره فليتوضأ"،* فعرضناه على الكتاب، فخرج مخالفاً لقوله تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا﴾، فإنهم كانوا يستنجون بالأحجار ثم يغسلون بالماء، ولو كان مس الذكر حدثاً لكان هذا تنجيساً لا تطهيراً على الإطلاق.

ووجب عرض خبر الخ لاحتقال أن يكون راويه أعرابياً غير فقيه أو منافقاً روى ما لم يسمع. ونظير العرض على الخ وهو قوله: "من مس ذكره فليتوضأ"، فإنه مخالف للكتاب؛ لأن الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء بالماء بقوله عر اسمه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا بَلَغَتِ الْمَرْجِيَّةُ الْمَاءَ فَلَا يَسْتَجِشِدُ بِالْأَرْضِ إِذَا بَلَغَتِ الْمَرْجِيَّةَ الْمَاءَ﴾. وثبت بالنص أنه من التطهير، والحديث يقتضي أن يكون مس الذكر حدثاً يوجب الوضوء؛ لأنه أمر بالتوضي بعد مس الذكر، فهو م يكن حدثاً لا يوجب الوضوء لعدم العائدة؛ لأن فعل النبي - وكذا حكمه لا يخلو عن الحكمة، فإذا تعارضا أي: الكتاب والحديث فلا يترك العمل بالكتاب بالحديث الذي هو أدنى من الكتاب باعتبار العمل لا باعتبار داته فافهم. فخرج مخالفاً لقوله تعالى الخ رلت هذه الآية في أهل مسجد قاء وهم كانوا يستنجون بالماء بعد استعمال الأحجار، والاستنجاء بالماء لا يتصور إلا لمس المرجين جميعاً، فلو كان مس الذكر حدثاً لا يكون الاستنجاء تطهيراً، وقد ثبت بالنص أنه تطهير، والحديث يقتضي أن يكون مس الذكر حدثاً يوجب الوضوء؛ لأنه أمر بالتوضي بعد مس الذكر، فلو م يكن حدثاً لا يوجب الوضوء لعدم العائدة، والنص يقتضي أن لا يكون حدثاً؛ لما ذكرنا، فلذا ترك الحديث.

تنجيساً للبدن بالمشاسة الحكيمة، وهي أقوى من الحقيقة. لا تطهيرا وقد سمي الله تعالى ذلك تطهيراً على الإصلاق ومدحهم بذلك، ولو كان حدثاً ما استحقوا المدح؛ إذ الإنسان لا يستحق المدح في حالة الحدث فافهم.

* لم أجده.

* أخرجه الترمذي في "جامعه" في باب الوضوء من مس الذكر، رقم: ٨٢، والبيهقي في باب الوضوء من مس الذكر، رقم: ٤٤٧، وأبو داود في باب الوضوء من مس الذكر، رقم: ١٨١، عن بسرة بن صفوان.

وكذلك قوله **عنه**: "أما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل" ^{أي مثل الحديث السابق} **عنه** خراج مخالفاً لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكَحْنَ أَرْوَاجَهُنَّ﴾، فإن الكتاب ^{هذا الحديث} **يوجب تحقيق النكاح منهن.**

ومثال العرض على الخبر المشهور: رواية القضاء **بشاهد ويمين**، فإنه خراج مخالفاً ^{عرض خبر الواحد} **عنه**: "البينة على المدعي واليمين على من أنكر" **عنه**.

فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ العصل: المص والصبق، والخطاب للأولياء أي لا تمنعهن وكانوا يعضلوهن بعد انقضاء العدة طمأناً. **يوجب تحقيق إلح** أي ثبوته، وذلك ينافي بطلانه كما هو صريح الحديث. **بشاهد ويمين** صورته: رجل ادعى مالا مثلاً على غيره ولا يكون له شاهد إلا واحد، فقضى القاضي **بشاهد ويمين** المدعي عملاً بخبر الواحد فهذا لا يجوز؛ لأنه مخالف للحبر المشهور، وهو قوله **عنه**: "البينة على المدعي واليمين على من أنكر" كذا في 'الفصول'. **على من أنكر** أي على المدعي عليه وهو حر مشهور، وبيان المحالفة عن وجهين: أحدهما: أن البني **عنه** قسم بينهما، والقسمة تقطع الشراكة، فلا يكون اليمين حظ المدعي البتة كما لا يكون البينة حظاً للمكر، والثاني: أن النبي **عنه** ذكر البينة واليمين محلي بلام الجنس فيقتضي أن يكون جنس البينات مشروعة في جانب المدعي، وجنس الأيمان مشروعة في جانب المكر، ومن ضرورته أن لا يكون اليمين مشروعة في جانب المدعي، فترك هذا بالخبر كذا في "المعدن".

* أخرجه الترمذي في "جامعه" في باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، وقال الترمذي: هذا حديث حسن، رقم: ١١٠٢، وابن ماجه في باب لا نكاح إلا بولي، رقم: ١٨٧٩، وأبوداود في باب في الولي، رقم: ٢٠٨٣، والدارمي في باب النهي عن النكاح بغير ولي، وإحاكم ١٦٨/٢، وأحمد ٦٦/٦ عن عائشة **عنه**.
** أخرجه مسلم في باب القضاء باليمين والشاهد، رقم: ١٧١٢، وهو ما روي عن ابن عباس **عنه** "أن رسول الله **عنه** قضى يمين وشاهد"، وأبوداود في باب القضاء باليمين والشاهد، رقم: ٣٦٠٨، عن ابن عباس **عنه**.
والترمذي في باب ما جاء في اليمين مع الشاهد يمين وشاهد رقم: ١٣٤٣، عن أبي هريرة **عنه** بلفظ: "قضى رسول الله **عنه** باليمين مع الشاهد الواحد"، وابن ماجه في باب القضاء بالشاهد واليمين رقم: ٢٣٧٠، عن ابن عباس **عنه**.
*** أخرجه الترمذي في باب ما جاء أن البينة على المدعي واليمين على المدعي عليه، رقم: ١٣٤١، عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده بلفظ: "البينة على المدعي واليمين على المدعي عليه".

وباعتبار هذا المعنى قلنا: خبر الواحد إذا خرج **مخالفاً للظاهر لا يعمل به**.

ومن صور مخالفة الظاهر: **عدمُ اشتهار الخبر فيما يُعمُّ به البلوى في الصدر الأول** أي عهد الصحابة والثاني؛ لأنهم لا يُتَّهَمون بالتقصير في متابعة السنة، فإذا لم يشتهر الخبر مع شدة الحاجة وعموم البلوى كان ذلك علامة عدم صحته.

ومثاله في الحكميات: إذا أخبر واحدٌ أن امرأته حرمت عليه بالرضاع الطارئ، المخالف للظاهر المسائل الشرعية جاز أن يعتمد على خبره ويتزوج أختها، ولو أخبر أن العقد كان باطلاً بحكم الرضاع لا يقبل خبره.

مخالفة للظاهر الخ كما إذا عمل الصحابة بخلاف موجب الحديث كحديث ابن عمر كان يرفع يديه عند الركوع، وعند رفع الرأس من الركوع، وقد روي عن مجاهد أنه قال: صحبت ابن عمر سين فلم أراه يرفع يديه إلا في تكبيرة الافتتاح، فقد ثبت أنه ترك العمل به كما إذا عمل بخلافه.

عدمُ اشتهار الخبر الخ فيما تمس إليه الحاجة في عموم الأحوال مثل: حديث الجهر بالتسمية، وهو ما روى أبوهريرة كان النبي جهر بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة، فإن أمر التسمية مما يعم به البلوى؛ لأن هذه حادثة تكرر في كل يوم وليلة بالنسبة إلى جميع المكلفين، فلو كان هذا الخبر معمولاً لا يشتهر فيما بينهم كذا في الفصول. **كان ذلك الخ** أي علامة عدم شهرته فيما يبهم فيما يعم به البلوى أمانة على نسخه أو بطلانه وهو مذهب أبي الحسن الكرخي من أصحابنا وهو مختار المتأخرين، ولذا لا تعمل لحر الجهر بالتسمية، وخبر رفع اليدين عند الركوع والرفع منه، وخبر مس الذكر، وخبر الوضوء مما مسه النار وغيرها حيث يحتاج فيه إلى كمال الشيوخ والاستفاضة؛ لأنه مما يعم به البلوى وهي مما يحتاج إلى معرفتها الخاصة والعامة، وقد نقيت عن الأحاد ولم يصل إلى حد التلقي، وهذا وجه آخر لترجيح أخبارنا على أحبارهم في هذه الأبواب، وليس هذا رد الخبر بالرأي والقياس بل هو ترجيح ما ثبتت به من الأحاديث، وعند عامة الأصوليين يقبل إذا صح سنده فافهم كذا في "المعدن".

بالرضاع الطارئ. أي على السكاح بأن تزوج رجل صغيرة فأخبر ثقة أنها قد ارتضعت من أمه أو أخته يجوز الاعتماد على خبره، فتحرم الصغيرة على الزوج؛ لأنها صارت أخته رضاعاً.

وكذلك إذا أُخْبِرَت المرأة بموت زوجها أو طلاقه إياها وهو غائبٌ جاز أن تعتمد على خبره وتزوج بغيره. مثل أخبار الرضا ع

ولو اشْتَبَهَتْ عليه القبلة فأخبره واحد عنها وجب العمل به، ولو وجد ماءً لا يعلم حاله فأخبره واحد عن النجاسة لا يتوضأ به بل يتيمّم. أي القبلة الإنسان

فصل في حجية خبر الواحد:

خبر الواحد حجة في أربعة مواضع:

= لا يقبل خبره: فلا يحكم ببطالان العقد وتفريقهما بمجرد خبرها أنها أرضعتها، فلا يتزوج بأختها؛ لأن خبرها مخالف لظاهر؛ لأن النكاح حصل بشهرة وحضور جماعة، فلو كان الرضاع ثابتاً لم يخف عليهما وعلى الشهود وأقر بالهما أن بينهما سبب حرمة، ومن حيث أنه لم يشتهر دل أنه غير صحيح، بخلاف الرضاع الطارئ؛ لأنه لا يخالف الظاهر، ثم هذا كله فتوى وقضاء، وأما التقوى والديانة فهو أن يدعها لهذه الشبهة، وقد أخرج الترمذي في 'سسه' عن عقبة بن الحارث أنه تزوج امرأة فجاءت امرأة سوداء قالت: إني أرضعتكما، قال: فأتيت النبي ﷺ فقلت: تزوجت فلانة بنت فلان فجاءتنا امرأة سوداء، فقالت: إني أرضعتكما وهي كاذبة، قال: فأعرض عني قال: فأتيته من قبل وجهه، فقلت: إنها كاذبة، قال: وكيف بها وقد رعت أما قد أرضعتكما دعها عك، قال: وهذا حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند بعض أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ ومن بعدهم أحازوا شهادة المرأة الواحدة في الرضاع، وبه يقول أحمد وأسحاق، وقال بعض أهل العلم: لا يجوز شهادة امرأة واحدة في الرضاع، وهو قول الشافعي رحمه الله، فالجمهور على أنه لا يشت إلا بنصاب الشهادة فافهم كذا في "الحصول".

جار أن تعتمد إلخ: لعدم مخالفة الظاهر؛ لأنه ليس ثمة دليل مكذب لخبر الواحد، فيقبل خبره ووجب العمل به، ثم اعلم أن هذا في الأخبار، وأما في الشهادة فلا يصح وإن كان الشاهد اثنين، حيث لا يقضي القاضي بالفرقة؛ لأنه قضاء على العائب كذا في 'النهاية'. **حر الواحد**: أي الواحد الشرعي الذي لم يبلغ حد الشهرة والتواتر لا الواحد الحقيقي، فتدخل فيه شهادة الشاهدين أو أربعة من الشهداء كما في الزنا.

في أربعة مواضع: ولم يذكر الماتن رحمه الله القسم الخامس الذي ذكره سائر الأصوليين وهو ما كان عقوبة من حقوق الله تعالى؛ لأن خبر الواحد ليس بحجة فيه؛ لأن إثبات العقوبات كالحدود والقصاص لا يجوز بالشبهات، فإذا تمكن في الدليل شبهة لم يجز إثباتها به.

- ١- خالص حق الله تعالى ما ليس بعقوبة.
- ٢- وخالص حق العبد ما فيه إلزام محض.
- ٣- وخالص حقه ما ليس فيه إلزام.
- ٤- وخالص حقه ما فيه إلزام من وجه.

أما الأول: فيقبل فيه خبر الواحد، فإن رسول الله ﷺ قبل شهادة الأعرابي في هلال رمضان*.

ما ليس بعقوبة وإنما قيد به؛ لأن ما هو عقوبة من حقوق الله تعالى لا يقبل فيه خبر الواحد عند الكرخي، وإليه ذهب فخر الإسلام، وشمس الأئمة السرخي، وكذا الماتن ^١، وذلك لأن معنى الحدود على الإسقاط بالشبهات، فلا يجوز إثباتها بخبر الواحد كما لا يجوز بالقياس، وأما إثباتها بناسيات فيجوز بالنص الموجب للعلم على خلاف القياس، وهو قوله تعالى: ^٢ «سَنُشْهِدُ» الآية، وقد انعقد الإجماع على ذلك.

أما الأول وهو ما كان خالص حق الله ما ليس بعقوبة. فيقبل فيه الخ فمثل عامة الشرائع من الصلاة والصوم، والوصوء، والعشر، وصدقة الفطر يقبل في كلها خبر الواحد على ما قلنا من شرائطه من الإسلام والعدالة واعتقل والضبط عند الجماهير، وزعم بعض العلماء أنه لا يقبل خبر الواحد دليل لا قوة فيه، فجار أن يعمل فيما ليس فيه قوة وهو الفرع، وللمحمود أن المقصود من العادات هو العمل أصلاً كانت أو فرعاً، فيجب العمل فيها بالدلائل الموجهة للعمل، ويؤيده أنه ^٣ «قل شهادة الأعرابي في هلال رمضان كذا في "المصو"».

خبر الواحد مطلقاً من غير اشتراط عدد ولا تعيين لفظ الشهادة والولاية بالحرية. [عمدة الخواشي: ص ١٨٠]

فإن رسول الله ﷺ لأن الثالث بما حق الله تعالى على عباده حالصاً وهو الصوم، حيث قال الله جل شأنه: ^٤ «تَحِبُّ سَكْمَةَ صِيَامِهِ» الآية، ولهذا لم تشترط فيه الحرية، ولفظ الشهادة فيه مخالف لمصرعي فخر الإسلام، حيث ذكر في "أصوله": أن الشهادة بهلال رمضان من النوع الثالث، وهو خالص حق العبد ما ليس فيه إلزام؛ لأن

* وهو أنه جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: إني رأيت الهلال، فقال: أتشهد أن لا إله إلا الله؟ قال: نعم، قال: أتشهد أن محمداً رسول الله؟ قال: نعم، قال: "يا بلال أذن في الناس فليصوموا عدداً". أخرجه أبو داود في باب في شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان، رقم: ٢٣٤٠ والسائي، في باب قبول شهادة الرجل الواحد على هلال شهر رمضان، رقم: ٢١١٣، وابن ماجه في باب ما جاء في الشهادة على رؤية الهلال، رقم: ١٦٥٢ عن ابن عباس ^٥.

وأما الثاني: فيشترط فيه العدد والعدالة.

ونظيره: "المنازعات".

وأما الثالث: فيقبل فيه خبر الواحد عدلاً أو فاسقاً.

ونظيره: "المعاملات".

وأما الرابع: فيشترط فيه إما العدد أو العدالة عند أبي حنيفة رحمته الله.

ونظيره: العزل والحجر.

خبره غير مزم لمصوم بل المزم هو النص، وأحيب: بأن المصنف رحمته الله فيه تابع شمس الأئمة السرخسي رحمته الله والصحيح ذلك، فإن العدالة شرط في الشهادة بجلال رمضان، وحر الفاسق مقبول في النوع الثالث كما سيأتي كذا في "المعدن". وأما الثاني: وهو ما كان خالص حق العبد ما فيه إلزام محض.

المنازعات: كالبيع والأشربة والأملاك المرسلة بأن ادعى أحد على آخر أنه باع هذا العبد أو اشترى ذلك، أو أن ألفاً عليه، فإنه يشترط فيه العدد والعدالة، والأولى: بقوله تعالى: **وَسِتَّةَ شَهْرٍ** الآية، والثاني: بقوله عز اسمه: **وَسِتَّةَ شَهْرٍ** ده **يُعَذِّبُ مَكْمَرًا**. ولأن الترديد والتليس والحيل في الخصومات أكثر، فشرط زيادة العدد ولفظ الشهادة قليلاً لها، وصيانة لحقوق المعصومة بقدر الوسع والإمكان، ولأن المنازعة قائمة بين اثنين بخبرين متعارضين من الدعوى والإفكار، فلم يقع الفصل والرجحان نجسه من الخبر بل بحر ظهرت له مرية على غيره من يمين أو شهادة أي: أقوال اثنين أو أكثر كذا في "المعدن".

فيقبل فيه خبر إحد: فإنه كان يقلل الهدية من العادل والعاسق بإخارهما بأها هدية؛ لأن الضرورة دعت إلى قبول خبر كل ميم، فإن الإنسان قلما يجد المجتمع بشرائط الشهادة كلها ولا دليل لسماع غير هذا الخبر، فتسقط الشرائط سوى التمييز للضرورة، بخلاف خبره **وَسِتَّةَ شَهْرٍ** فإنه لا ضرورة إلى قبول خبر العاسق ثم؛ لكثرة الرواة العدول، وحكم الله تعالى في تلك الحادثة بمك معرفة بدليل آخر أي: القياس كذا في "المعدن".

ونظيره: العزل والحجر أي: عزل الوكيل وحجر المأذون، فإن فيها إلزاماً من حيث أنه يزمهما ألف عن التصرف ويطل عنهما في المستقبل، وليس بإلزام من حيث أن الموكل والمولى يتصرف في حقه بالمسح كما يتصرف في حقه بالتوكيل والإذن، فشرطنا فيهما العدد والعدالة؛ لكونهما بين استلذين كذا في "المعدن".

البحث الثالث في الإجماع

فصل في حجية الإجماع:

إجماع هذه الأمة بعد ما تُوفي رسول الله ﷺ في فروع الدين حجةً موجبةً للعمل بها شرعاً كرامةً لهذه الأمة.

ثم الإجماع على أربعة أقسام:

١ - إجماع الصحابة رضي الله عنهم على حكم الحادثة نصاً.

٢ - ثم إجماعهم بنص البعض وسكوت الباقيين عن الرد.

٣ - ثم إجماع من بعدهم بعض الصحابة فيما لم يوجد فيه قول السلف من التابعين.

٤ - ثم الإجماع على أحد أقوال السلف.

في الإجماع اعلم أن الإجماع في النعة: العزم والاتفاق، يقال: أجمع فلان على كذا أي: عزم عليه، وأجمعوا على كذا اتفقوا عليه، وأما في الاصطلاح: فهو اتفاق علماء كل عصر من أهل السنة ذوي العدالة والاجتهاد على حكم كذا في "الفصول". **بعد ما تُوفي** قيد به؛ لأن الإجماع في حياته عليه السلام ليس بحجة. [عمدة الحواشي: ص ١٨١] **في فروع الدين** قيد به؛ لأن أصول الدين كالتوحيد والصفات والنبوة ثابتة بالقواطع العقلية، فلا تظهر حجية الإجماع فيها لحصول العلم بهذه الأشياء بدون الإجماع بالقواطع.

عن الرد وذلك أن يتكلم البعض بحكم الحادثة ويسكت سائرهم بعد بدوهم، وبعد مضي مدة التأمل والنظر في الحادثة، وقال بعضهم: لا بد من النص ولا يثبت بالسكوت؛ لأن السكوت في نفسه محتمل يحتمل أن يكون لمهاية أو تفكر من المسائل أو لالتباس الأمر لعدم التيقن بالقي أو الإثبات، أو لمصلحة غير ذلك، والمحتمل لا يكون حجة، ولنا: أن شرط التنقيص من كل واحد أدى إلى أن لا يتعقد إجماع خصوصاً بعد قرن الأول حجة لتعذر إجماع أهل العصر على أن يتكلم كل واحد، والمعتاد في كل عصر أن يتولى الكبار الفتوى ويسم سائرهم، ولأنه إذا بلغ حكم الحادثة، فتر كان الحق عند أحد، خلافاً، فالسكوت عنه حرام ولا يظن هذا بعلماء الأمة لاسيما بالسلف كذا في "المعدن".

أما الأول: فهو بمنزلة آية من كتاب الله تعالى.

إجماع الصحابة

ثم الإجماع بنصّ البعض وسكوت الباقيين، فهو بمنزلة المتواتر.

ثم إجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الأخبار.

ثم إجماع المتأخرين على أحد أقوال السلف بمنزلة الصحيح من الآحاد.

والمعتبر في هذا الباب: إجماع أهل الرأي والاجتهاد، فلا يُعتبر بقول العوام، والمتكلم،

والمحدث الذي لا بصيرة له في أصول الفقه.

ثم بعد ذلك الإجماع على نوعين: ١- مركب ٢- وغير مركب.

فالمركب: ما اجتمع عليه الآراء على حكم الحادثة مع وجود الاختلاف في العلة.

ومثاله: الإجماع على وجود الانتقاض عند القيء، ومس المرأة.

الإجماع المركب من عشرين

فهو بمنزلة إلخ. أي في المرتبة في الاعتقاد والعمل، فردّه كفر، لكن الفرق إما هو اعتباري؛ لأن الأول كتاب الله تعالى فهو ذو العظم من الثاني. فهو بمنزلة المتواتر في القطعية ووجوب العمل به، لكن لا يكفر جاحده؛ لأنه متفاوت عن الأول نظراً إلى أن السكوت محتمل؛ لالتباس الأمر لعدم اليقين بالفي والإثبات.

بمنزلة الصحيح إلخ. حتى يوجب العمل دون العلم بشرط أن لا يكون مخالفاً للأصول، فكان هذا الإجماع حجة على أدنى مراتب، ويبعي أن يكون مقدماً على القياس كخبر الواحد. العوام: اعلم أن المراد من لفظ العوام: عامة أهل العلم، وربما يدخل في هذا اللفظ المقلدون لأئمة الفتوى والاجتهاد، هذا هو المراد من لفظ العوام في اصطلاح العلماء. [الشافعي: ص ٢٤٠] والتكلم المراد بالتكلم: من كان من علماء الكلام. [الشافعي: ص ٢٤٠]

في أصول الفقه: وهي المعاني الفقهية، ووجوه الاستدلال، وطرق الدلالة، وإنما قيد المحدث بهذا القيد؛ لأن الظاهر أن المحدث عالم بالأحكام بطواهر الأحاديث، ولكن لم يعرف مناطق الأحكام الشرعية.

الإجماع على نوعين: اعلم أن الإجماع على نوعين: سني، وهو إجماع علماء كل عصر من أمة محمد ﷺ على حكم، وقد مر بأقسامه، ومذهبي، وهو إجماع بعض المجتهدين على حكم، فلما فرغ المصنف رحمه الله من بيان أقسام الإجماع السني شرع في بيان الإجماع المذهبي، فقال: ثم بعد ذلك إلخ.

أما عندنا فبناءً على القبيء، وأما عنده فبناءً على المس.

ثم هذا النوع من الإجماع لا يبقى حجة بعد ظهور الفساد في أحد المأخذين، حتى لو ثبت أن القبيء غير ناقض، فأبو حنيفة ^{الشافعي} لا يقول بالانتقاض فيه، ولو ثبت أن المس غير ناقض، فالشافعي لا يقول بالانتقاض فيه لفساد العلة التي بنى عليها الحكم، والفساد متوهم في الطرفين لجواز أن يكون أبو حنيفة مصيباً في مسألة المس مخطئاً في مسألة القبيء، والشافعي مصيباً في مسألة القبيء مخطئاً في مسألة المس، فلا يؤدي هذا إلى بناء وجود الإجماع على الباطل، بخلاف ما تقدم من الإجماع.

فساء على القبيء لأن القبيء ملأ الفم ناقص عدداً، وعند الشافعي غير ناقص. [عمدة الخواشي: ص ١٨٣]
فساء على المس لأن مس امرأة ناقص عدده، وعندنا غير ناقص. [عمدة الخواشي: ص ١٨٣]
لا يبقى حجة لأن بظهور الفساد في أحد المأخذين تبدل رأي المحدث، وتبدل الرأي بمسرة انتساح النص، فيكون هذا انتهاء الحكم في نظر المحدثين. **بعد ظهور الفساد** بالفرق بين المقيس والمقوس عليه مما سبب آخر بسبب ظهور الفارق المخالف بين الأصل والفرع مثلاً أن أبا حنيفة لا يقول بالانتقاض عند القبيء؛ لأنه الخارج المحس كالخارج من السيلين، ثم لو ظهر الفساد بالفرق المناسب وهو أن القبيء غير ناقص، والقياس على الخارج من السيلين لا يصح؛ لأن الخارج منهما ناقص؛ لكونه نجساً وهذا ليس بموجود في القبيء لم يبق الإجماع المركب بهذا الفرق فافهم كذا قال البعض.

والفساد متوهم إلخ أي متردد فيه؛ لعدم القطع بالإصابة، دفع إيراد يرد عليه، تقريره: أن هذا الإجماع لمركب متضمن لفساد كما يشير إليه قوله: وهذا الإجماع لا يبقى بعد ظهور الفساد في أحد المأخذين؛ لأن الحق في موضع الخلاف واحد، والطرف الآخر باطل، وتقرير الدفع: أن الفساد غير متيقن في أحد الطرفين يجوز أن يكون أحد الإمامين مصيباً والآخر مخطئاً، فلا يؤدي إلى وجود الإجماع على الباطل، والحاصل: أن الإجماع إنما كان على الباطل وكان الفساد فيه متيقناً، وأما لو كان متوهماً فلا كذا في الشرح.

فلا يؤدي إلخ يعني أنه لا يتوهم من كون الفساد متوهماً في الطرفين كون الإجماع على الباطل؛ لأن الفساد احتمال وهم، والأمر الحقيقي اتفاق الفريقين على حكم شرعي وهو وجوب التصهير كذا قيل.

فالحاصل أنه جاز ارتفاع هذا الإجماع لظهور الفساد فيما بُني هو عليه.
 ولهذا إذا قضى القاضي في حادثة ثم ظهر رِقُّ الشهود أو كذبهم بالرجوع بطل قضاؤه،
 وإن لم يظهر ذلك في حق المدعي.

وباعتبار هذا المعنى: سقطت المؤلفات قلوبهم عن الأصناف الثمانية؛ لانقطاع العلة،
 المذكورة في القرون.

خلاف ما تقدم الخ هذا يوهم أنه متصل بقوله: فلا يؤدي هذا إلى الإجماع على الباطل، وليس كذلك؛ لأنه لم يتقدم من الإجماع ما كان إجماعاً على الباطل، لكن الطاهر أنه متصل بقوله: ثم هذا النوع من الإجماع لا يبقى بعد ظهور الفساد، والفساد متوهم فيه، بخلاف ما تقدم من الإجماع، وهو ما اجتمع عليه الآراء من غير اختلاف في العلة؛ فإنه ليس فيه توهم الفساد، حتى يقدر فيه أن لا يبقى بعد ظهور الفساد والمتوهم فيه كذا في "المعدن" و"الفصول". **ولهذا الخ** أي لما ظهر أن المبنى يبطل ويرتفع بطلان المبنى عليه، قلنا: أن مبنى حكم القاضي في حادثة متنازع فيها هو البينة أي: شهادة الشهود، فإذا بطلت الشهادة إما بفقد أصلها بكونها كاذبة، فظهر أنهم كذبوا فيها، أو بفقد شيء من شرائطها كالحرية والذكورة الخالصة في العقوبات، أو غير الخالصة في غيرها، فظهر أنهم عيّد أرقاء أو إناث بطل قضاؤه المبنى عليه في الواقع، وفي حق غير الفريقين لا في حقها لحجة شرعية صحيحة عند القضاء، فلو أبطل القضاء بنفسه لزم إبطال ما كان حجة شرعاً، وحجج الشرع لا تخنم الفساد والإبطال فافهم كذا في "الحصول".

وإن لم يظهر الخ دفع دفع مقدر بأن لا نسلم أن القضاء بالمال باطل؛ لأنه لو كان كذلك لوجب رد المال المقضى به إلى المدعي عليه على المدعي فيما إذا كان القضاء بالمال، فظهرت رقية الشهود أو رجوعهم بعد القضاء، فأجاب: بأن القضاء إنما يبطل في حق المدعي عليه والشهود لا في حق المدعي؛ لأنه إذا قضى القاضي له عليه نقد القضاء؛ لوجود حجية شرعية، فلا يبطل القضاء، لكنه في حق المدعي عليه دفعاً للصرر عنه، حتى لا يأمر بدفع المال، وفي حق الشهود رجراً عليهم، حتى يجب الصمان عليهم؛ لأنهم أتلفوا مال المدعي عليه بالشهادة. وقيل: معنى قوله: "يبطل القضاء" لا ينقد باطلاً، وهو غير صحيح فيما إذا كان القضاء بشهادة الرور، فإنه ينقد ضاهراً وباصناً عند أي حيفة خلافاً للصاحين كذا في "المعدن".

سقطت الخ وذلك؛ لأن المؤلفات قلوبهم على رسول الله ﷺ أهم لو تألفوا ومالوا إلى الإسلام، فمال معهم أقوام قوى أهل الإسلام، ولذا كان يعطيهم من الزكاة ليتألف قلوبهم إلى أهل الإسلام، فلما أعر الله تعالى الإسلام =

وسقط سهم ذوي القربى؛ لانقطاع علقته. ^{وهي النصرة}

وعلى هذا: إذا غَسَلَ الثوب النجس بالخل فزالَتِ النجاسةُ يَحْكُمُ بطهارة المحل؛ لانقطاع علقته.

وبهذا ثَبَتَ الفرق بين الحدث والخبث، فَإِنَّ الخُلَّ يزيل النجاسةَ عن المحل، فأما الخُلُّ لا يفيد طهارة المحل، وإِنَّمَا يفيدُها المَطْهَرُ وهو الماء.

فصل في عدم القائل بالفصل:

ثم بعد ذلك نوع من الإجماع: وهو عدمُ القائل بالفصل.

والمسلمين وأَعْنَى عَهِمُ أَي: في خلافة أبي بكر الصديق ^{عليه السلام} مع الزكاة عنهم؛ لانتفاء علقته؛ لأن الحكم إذا ثبت لعلة مخصوصة يرتفع بإرتفاع تلك العلة كذا في "المعدن" وغيره.

وسقط الخ أي سقط سهم ذوي القربى، وهم أقارب الرسول ^{صلى الله عليه وسلم} لانقطاع علقته. اعلم أن خمس العيمة يقسم على ثلاثة أسهم: سهم لليتامى، وسهم للمساكين، وسهم لابس السبيل. ويدخل فقراء ذوي القربى فيهم ويقدمون، ولا يدفع إلى أعيانهم، وكان لذوي القربى معه لعيمهم وفقيرهم على الإطلاق ثم سقط بعد النبي ^{صلى الله عليه وسلم} سهمهم؛ لأنه ^{عليه السلام} إنما كان يعطيهم للنصرة يدل عليه قوله ^{عليه السلام} "إنهم لم يرألوا معي هكذا في الجاهلية والإسلام، وشبكت بين أصابعه، فإذا أعز الله تعالى الإسلام وأعنى عن نصرتهم سقط سهمهم؛ لانتفاء عنته، ويؤيده ما روي أنه ^{عليه السلام} قال: 'سهم ذوي القربى في حار حياتي وليس لهم بعد مماتي' كذا في 'المعدن'.

غسل الثوب الخ إذا غسل الثوب النجس بالخل أو بغيره من المائعات فزالَتِ النجاسةُ يَحْكُمُ بطهارة المحل؛ لأن نجاسة المحل إنما يكون لعلة وجود النجاسة في المحل، فإذا زالت النجاسة عن المحل فقد ارتفعت عنته؛ ودلت لأن النجاسة تزول عن المحل حساً حقيقة وحكماً كما تزول بالماء كذا في 'الفصول'.

وهذا الخ أي بأن علة الطهارة زوال النجاسة ثبت الفرق بين الحدث والخبث أي: بين النجاسة الحقيقية والحقيقية، حيث لا تفيد المائعات طهارة العسل والوضوء، فإن الخل يزيل النجاسة عن المحل، وطهارة المحل عن النجاسة الحقيقية بزوال النجاسة وقد وجد، وأما طهارة الوضوء والعسل، فأما عرفت شرعاً باستعمال المطهر وليست علقته روال النجاسة؛ إذ لا يحس ولا يعقل نجاسته في المحل حتى تزول، وإنما الخل له أثر في روال النجاسة لا غير، فلهذا لا يفيد طهارة الغسل والوضوء كذا في "الفصول".

وذلك نوعان: أحدهما: ما إذا كان منشأ الخلاف في الفصلين واحداً.

والثاني: ما إذا كان المنشأ مختلفاً، والأول حجة، والثاني ليس بحجة.

مثال الأول: فيما حرج العلماء من المسائل الفقهية على أصل واحد.

ونظيره: إذا أثبتنا أن النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها، قلنا: يصح النذر

بصوم يوم النحر، والبيع الفاسد يفيد الملك لعدم القائل بالفصل.

ولو قلنا: إن التعليق سبب عند وجود الشرط، قلنا: تعليق الطلاق والعتاق بالملك وسبب

الملك صحيح.

وكذا لو أثبتنا أن ترتب الحكم على اسم موصوف بصفة لا يوجب تعليق الحكم به،

قلنا: طول الحرية لا يمنع جواز نكاح الأمة؛ إذ صحَّ بنقل السلف أن الشافعي ذلك الصفة ^{فرع} ^{القدرة على نكاحها} مسألة طول الحرية على هذا الأصل.

ولو أثبتنا جواز نكاح الأمة المؤمنة مع الطول جاز نكاح الأمة الكتائية هذا الأصل.

ثم بعد ذلك: أي بعد ما تحققت من الإجماع من تفسيره، وشرطه، وأقسامه نوع غريب من الإجماع وهو

عدم القائل بالفصل، وهو أيضاً من الإجماع المركب، وهو أن يكون أسألتان مختلفتان فيهما، فإذا ثبت أحدهما

نت الآخر ضرورة لعدم القائل بالفصل؛ لأنه إما أن يكون المسألتان ثابتين معاً أو متنفين معاً عند الخصمين، ولا

قائل بالقول الثالث بأن يكون أحدهما ثابتاً والآخر متنفياً، فإذا أثبت أحد الخصمين واحداً منهما ثبت الآخر؛

لعدم القائل بالفرق كذا في "العصول". **عدم القائل بالفصل** المراد من قوله: عدم القائل بالفصل: أن يكون

الحكم المختلف فيه موجوداً في الصورتين عند بعض المجتهدين، ومعدوماً في الصورتين عند البعض الآخر،

ويسمى هذا الوجه من الخلاف "عدم القائل بالفصل". [الشافعي: ص ٢٤٣]

حجة: أي ظنية لشبهة الاختلاف. [الشافعي: ص ٢٤٣] **هذا الأصل** لعدم القائل بالفصل مع اتحاد المنشأ؛ لأن من

قال: إن التعليق بالشرط لا يوجب انتفاء الحكم عند عدم الشرط يقول: إن ترتب الحكم على اسم موصوف بصفة لا يوجب تعليق الحكم به كما هو مذهبنا كذا في "المعدن".

وعلى هذا مثاله مما ذكرنا فيما سبق.

ونظير الثاني: إذا قلنا: إن القبيء ناقض فيكون البيع الفاسد مفيداً للملك لعدم القائل بالفصل، أو يكون موجب العمد القود لعدم القائل بالفصل، ويمثل هذا القبيء غير ناقض، فيكون المس ناقضاً وهذا ليس بحجة؛ لأن صحة الفرع وإن دلت على صحة أصله، ولكنها لا توجب صحة أصل آخر حتى تفرغت عليه المسألة الأخرى.

فصل في بيان الواجب على المجتهد:

الواجب على المجتهد طلب حكم الحادثة من كتاب الله تعالى، ثم من سنة رسول الله .

مسألة أي في فصل المطلق والمفيد، وفي بيان التعليق في المسائل المختلفة بينا وبين الشافعي من وجوب النفقة للمبتوتة الغير الحامل عندنا، وعدم وجوبها عنده. **بافتراض** الخ وذلك؛ لأن منشأ الخلاف في الفصين ليس واحداً؛ إذ منشأه في الأول هو أن غير الخارج من السبيلين ناقض أو لا، وفي الثاني هو أن الهبي موجب القبح لعينه أو لغيره، أو مقرر للمشروعية، أو لا، وكذا منشأه في موجب العمد أن العمد نفسه يقتضي جريان القصاص فقط بالنص، أو يقتضي القود أو الدية من غير تعيين عمقتضي النصوص. وكذا منشأه في مس المرأة هو إرادة المس باليد من الآية أو الجماع معها. وهذا أي: الاختلاف للأمة دال على اتفاقها على ثبوت قدر المشترك بين تلك الأقوال فلا يكون الحق خارجاً عنها؛ لكونه خارجاً عن القدر المشترك الإجماعي، وحارفاً لإجماعهم على نفي غير تلك الأقوال، فيكون غيرها باطلاً؛ لكونه اتباعاً لغير سبيل المؤمنين، وكونه شذوذاً يشذ في النار.

لعدم القياس بالتفصيل فإن من قال بانتقاض الوضوء بالقبيء قال: بأن البيع الفاسد مفيد للملك كما قال عمناءنا، فإنه وإن كانت المسائلتان مختلفتين فيهما، لكن منشأ الخلاف فيهما ليس بواحد؛ لأن حكم القبيء ثابت بالأصل المختلف فيه وهو أن غير الخارج من السبيلين يفيض الوضوء بالحديث، وحكم البيع الفاسد متفرع على أن الهبي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها عندنا كذا في "المعدن".

الوجه هـ هذا الفصل كالمقدمة لباب القياس، وذلك لبيان شرط صحة الشروع في القياس؛ لأن الواجب على المجتهد إذا وقعت حادثة طلب حكم الحادثة من القرآن العظيم، فمضى وجد فيه لا يطلب من غيره، ولو وجد فيه كان المعلوم من الكتاب مقدماً على غيره؛ لأنه أقوى الدلائل، ولكونه قطعياً كلاماً رايياً مقدماً على الظني،

بصريح النص أو دلالة على ما مر ذكره، فإنه لا سبيل إلى العمل بالرأي مع إمكان العمل بالنص.

ولهذا إذا اشتبهت عليه القبلة فأخبره واحد عنها لا يجوز له التحري، ولو وجد ماء فأخبره عدل أنه نجس لا يجوز له التوضي به بل يتيمم.

الماء النجس

وهذا هو الذي عمله علماء الحنفية، فجاء سبأ لمطاع السهلاء الجهلاء الحمقاء عليهم أنهم تركوا وحالفوا الأحاديث الصحاح وغيرها؛ إذ لم يظروا إلى ما يفهم من القرآن لقلة فهمهم، ولم يتفكروا فيما فيه حق التفكير، ويشير إليه إشارة أو دلالة أو اقتضاء أو إطلاقاً أو عموماً بل قد وحدوا طاهرية زماننا وهي طائفة قليلة يقال لها: غير المقلدين والموحدين، وهم في الحقيقة المحدودون الذين يطعمون على السلف والخلف لسوء عقولهم. **ممن جرحه** أنه يلوح من قولهم وعملهم أنهم يقدمون أحاديث "الحارثي" و"المشكوة" بل الدار قطبي والبيهقي أيضاً على الآية القرآنية، وكثيراً من آياته يسحونها بأحاديث "الصحيحين" ولو أحاداً، فالخذر الخذر من أقوالهم وأفعالهم، ثم بعد القرآن يطلب الحكم عدداً من السنة المشهورة، ثم من الأحاد، وأما المتواتر لفظاً أو معنى ففي حكم القرآن. ثم الأحاد بجميع أنواعها إذا كانت صحيحة مقدمة على القياس، سواء رويت بثقل الفقيه أو لا على ما هو المحقق كما سبق منا من قبل، وسواء دلت على الحكم صراحة أو عبارة أو إشارة أو دلالة أو اقتضاء أو عموماً أو إطلاقاً أو تأويلاً بل المراسيل والمقطعات أيضاً عدداً مقدمة عليه، بل روى إمامنا الأعظم وهمامنا الأقدم أن الضعيف أيضاً أولى من آراء الرجال، حتى أنما نقلد أقوال الصحابي بل التابعي أيضاً فيا أسفي على هؤلاء الخصوم والجهول يسمون أئمتنا ومشايخنا أهل الرأي، وأصحاب الرأي، وهم أحق بهذا الاسم منها، ألا ترى إلى قول المصنف **لا سبيل إلى العمل بالرأي إلخ**، ونحن نقول بما روي عن أئمتنا أن الرأي ميتة إذا اضطرت إليها أكلتها كذا في "المعدن" و"الحصول".

على اجتهد اعلم أن الاجتهاد في اللغة: بدل الوسع والطاقة في المقصود، وفي عرف الفقهاء بدل الوسع والطاقة في طلب الحكم بطريقه، وشرط صيرورة المرء مجتهداً حتى يجوز له أن يجتهد، ويعمل به أن يحوي علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية، والوجوه التي بين من الخاص والعام إلى آخرها، والأمر والنهي وغيرهما، وعلم السنة بطرقها من الشهرة والتواتر والأحاد ومتونها كذا في "الفصول". **ما مر ذكره** أي في مباحث الاستدلال بعبارة النص وإشارته ودلالته واقتضائه. [الشافعي: ص ٢٤٥]

ولو وطئ الابن جارية أبيه يُعتبر ظنُّه في الحِلِّ والحُرمة حتى لو قال: ظننتُ أنها عليّ حرامٌّ يجب الحُدُّ.

ولو قال: ظننتُ أنها عليّ حلالٌ لا يجب الحُدُّ؛ لأن شبهةَ الملك في مال الأب لم يثبت له بالنصِّ، فاعتُبر رأيه، ولا يثبتُ نسبُ الولد وإن ادَّعاه.

ثمَّ إذا تعارضَ الدليلان عند المجتهد: فإن كان التعارض بين الآيتين يميلُ إلى السنة، وإن كان بين السنتين يميلُ إلى آثار الصحابة عليهم السلام أو القياس الصحيح.

لا يحب الحُدُّ ولا يرد عليه ما لو وطئ جارية أخيه أو أخته وقال: إنني ظننتُ أنها نحل لي، فإنه لم يجعل الحُمل فيه شبهة في سقوط الحُدِّ؛ لأن منافع الأملاك بينهما متباعدة عادة، فلا يكون هذا محل الاشتباه فلا يصير شبهة.

ولا يثبتُ نسبُ الحِلِّ لأن الفعل تمحض رناً في نفسه لكن بحكم الاشتباه يسقط الحُدُّ، وهذا الاشتباه لا يوجب ثبوت النسب؛ لأن ثبوته يعتمد قيام الملك في المحل من وجه، أو قيام المحل فيه ولم يوجد، بخلاف الشبهة في المحل؛ لأنها نشأت عن دليل شرعي وهو قول عليه السلام "أنت ومالك لأبيك" وهو قائم، فلا يفرق الحال بين الظن وعدمه في سقوط الحُدِّ. بين الآيتين ونظير التعارض بين الآيتين والضرورة إلى السنة قوله تعالى: **«فَأَقْرَأُوا مَا نَسَرَّ مِنْهُ»**، وقوله تعالى: **«وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَجْعَلْ لِنَفْسِهِ عَذَاباً أَلِيماً»**، والأول بعبارة وعمومه يوجب القراءة على المقتدي لوروده في الصلاة باتفاق المفسرين، والثاني بعبارة يوجب الإنصات وبهي القراءة عنه، وبين وجوب القراءة وجوب الإنصات وبهي وجوب القراءة عنه مافاة، فتعارضاً فيميل إلى السنة لعدم علم التاريخ؛ لأنه لو علم التاريخ وجب العمل بالتأخر؛ لكونه ناسخاً للمتقدم، فإذا لم يعلم التاريخ سقط حكم الدليلين لتعدد العمل بهما؛ لأن العمل بأحدهما ليس أولى من العمل بالآخر، والترجيح لا يمكن بلا مرجح، ولا ضرورة في العمل بأحدهما أيضاً لوجود الدليل الذي يمكن العمل به بعدهما وهو السنة، وهو قوله عليه السلام "من كان له إمام فقرأه الإمام له قراءة" كذا في "الفصول" و"الكشف".

سئل عن السنة الحِلِّ أي عند وجودها فيه وإلا يصار إلى أقوال الصحابة أو القياس، وإنما يصار إلى الآيتين إلى السنة؛ لأن أحاديثه عليه السلام مفسر للقرآن العظيم وبيان له، فلا بد من أن يميل إليها؛ لكونه أقوى الدلائل بعد الكتاب كذا في "الحصول". آثار الصحابة أي أقوالهم الغير المسموعة من في عليهم السلام فهي موقوفة عليهم من كل وجه، لا دلالة =

ثُمَّ إِذَا تَعَارَضَ الْقِيَاسَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ يَتَحَرَّى وَيَعْمَلُ بِأَحَدِهِمَا؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ دُونَ الْقِيَاسِ دَلِيلٌ شَرْعِي يُصَارُ إِلَيْهِ.

الدليل

وَعَلَى هَذَا قُلْنَا: إِذَا كَانَ مَعَ الْمَسَافِرِ إِنَاءَانِ طَاهِرٌ وَنَجَسٌ لَا يَتَحَرَّى بَيْنَهُمَا بَلْ يَتَيَمَّمُ، وَلَوْ كَانَ مَعَهُ ثَوْبَانِ طَاهِرٌ وَنَجَسٌ يَتَحَرَّى بَيْنَهُمَا؛ لِأَنَّ لِلْمَاءِ بَدَلًا وَهُوَ "التراب"، وَلَيْسَ لِلثَّوْبِ بَدَلٌ يُصَارُ إِلَيْهِ.

بدل الثوب

فُتِّبَتْ بِهَذَا أَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّأْيِ إِنَّمَا يَكُونُ عِنْدَ انْعِدَامِ دَلِيلٍ سِوَاهُ شَرْعًا ثُمَّ إِذَا تَحَرَّى وَتَأَكَّدَ تَحْرِيهِ بِالْعَمَلِ لَا يَنْتَقِضُ ذَلِكَ بِمَجْرَدِ التَّحَرِّيِ.

الأحر

تحريره المؤكد بالعمل

لَهَا عَلَى الرَّفْعِ، وَإِلَّا فَهِيَ سَرُّ سَوِيَّةٌ كَقَوْلِهِمْ: "كَأَنَّ فَعْلًا كَذَا" أَوْ "مَنْ أَلْسَنَ كَذَا" وَهِيَ مُقَدِّمَةٌ عَلَى الْقِيَاسِ عَلَى الْأَصَحِّ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ اخْتِلَافٌ فِيمَا بَيْنَهُمْ، أَوْ يَكُونُ جَمْعُهُمْ عَلَى قَوْلٍ فَهُوَ الرَّاجِحُ عَلَى خِلَافِهِ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ قِيَاسٌ جَلِيٌّ فَهَضَمَ عَلَى خِلَافِهِ كَذَا فِي "الْحَصُولِ". **وَالشَّكُّ** ح وَنَظِيرُ التَّعَارُضِ بَيْنَ السَّيِّئِ وَالْمَصْبُرِ إِلَى الْقِيَاسِ مَا رَوَى نَعْمَانُ بْنُ بَشِيرٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى صَلَاةُ الْكُسُوفِ كَمَا تَصَلُّونَ بِرُكُوعٍ وَسُجُودَيْنِ، وَمَا رَوَتْ عَائِشَةُ أَنَّهَا صَلَّتْهُمَا بِأَرْبَعِ رُكُوعَاتٍ وَأَرْبَعِ سُجُودَاتٍ، فَلَمَّا لَمَّا تَعَارَصَا صَرْنَا إِلَى الْقِيَاسِ وَهُوَ الْإِعْتِنَاءُ بِسَائِرِ الصَّلَاةِ كَذَا فِي "الْحَصُولِ". **مَعَارِضُ** التَّعَارُضِ فِي اصطلاح الأصوليين: تَقَابُلُ بَيْنَ الْمُحْتَجِّينِ الْمُتَسَاوِينَ عَلَى وَجْهِ لَا يُمْكِنُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا كَذَا فِي "الْمَنْهَاجِ".

تَحْرِي أَيَّ يَحِيلُ إِلَى أَحَدِهِمَا بِمَا يَشْهَدُ بِهِ قَلْبُهُ إِذَا احْتِجَّ إِلَى الْعَمَلِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ حَاجَةٌ إِلَى الْعَمَلِ يَتَوَقَّفُ فِيهِ؛ لِأَنَّ فِي قَلْبِ الْمُؤْمِنِ نُورَ يَدْرِكُ بِالْمُرَاسَةِ الْحَقَّ عَنِ الْمَاطِلِ، قَالَ "اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ، فَإِنَّهُ يَظُنُّ بِبُورِ اللَّهِ تَعَالَى" وَإِصَابَةُ الْحَقِّ غَيْبٌ، فَيُصْلِحُ شَهَادَةُ الْقَلْبِ حُجَّةً لِدَلَالَتِهِ وَهَذَا عِنْدَنَا، وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَعْمَلُ بِأَحَدِهِمَا مِنْ غَيْرِ تَحَرٍّ؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْقِيَاسَيْنِ حُجَّةٌ شَرْعًا، فَيُشْتَرَكُ لَهُ الْخِيَارُ مِنْ غَيْرِ التَّحَرِّيِ كَمَا فِي أَنْوَاعِ الْكُفَّارَةِ كَذَا فِي "الْحَصُولِ". **يَعْنِي** هَذَا أَنَّ أَيَّ عَلَى أَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّأْيِ وَشَهَادَةِ الْقَلْبِ إِنَّمَا يَصِحُّ إِذَا لَمْ يَوْجَدْ دَلِيلٌ قُلْنَا كَذَلِكَ، حَتَّى لَوْ كَانَ مُحْتَاجًا إِلَى الشَّرْبِ وَلَيْسَ عِنْدَهُ مَاءٌ طَاهِرٌ حَلَّ لَهُ أَنْ يَتَحَرَّى؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ الْمَاءُ وَبَدَلٌ فِي حَقِّ الشَّرْبِ كَذَا فِي "الْفَصُولِ". **لَا يَنْقُضُ ذَلِكَ** ح لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا تَحْرِي، وَالْأَوَّلُ تَأَكَّدُ بِالْعَمَلِ وَالثَّانِي مَجْرَدُ التَّحَرِّيِ، فَلَا يَصْلِحُ مَعَارِضًا لِلأَوَّلِ، فَكَيْفَ يَكُونُ مُتَنَاقِضًا؟ وَالْأَوَّلُ تَقْوِيٌّ بِاتِّصَالِ الْعَمَلِ وَتَرْجِيحَتْ جِهَةُ الصَّوَابِ فِيهِ؛

وبيأته: فيما إذا تحرى بين التوبين وصلى الظهر بأحدهما، ثم وَقَعَ تحرّيه عند العَصْرِ على الثوب الآخر لا يجوز له أَنْ يصلي العصر بالآخر؛ لأن الأول تَأَكَّدَ بِالْعَمَلِ، فلا يَظَلُّ بمجرد التحري.

وهذا بخلاف ما إذا تحرّى في القبلة ثم تبدّل رأيه، ووقَعَ تحرّيه على جهة أخرى توجّه إليه؛ لأن القبلة مما يحتمل الانتقال، فأمكن نقل الحكم بمنزلة نَسْخِ التَّصْ، وعلى هذا مسائل "الجامع الكبير" في تكبيرات العيد وتبدل رأي العيد كما عُرف.

وذلك لأن العمل بالأول لما وقع صحيحاً شرعاً، فقد صح جهته بحكم الشرع لصحة أثره ضرورة، ولهذا أي: ولأجل أن الأول إذا تأكد بالعمل لا ينتقض بالثاني. قلنا: إذا مضى حكم بالاجتهاد ثم بدا له اجتهاد آخر يافيه لم ينتقض الأول به كذا في "الفصول".

وهذا خلاف الح جواب سوال مقدر، وهو: أن المصلي لو تحرى عند اشتباه القبلة وصلى إلى جهة ثم تبدل رأيه ووقع تحرّيه على جهة أخرى، فإنه يصلي في المستقبل إلى هذه الجهة، وهذا يخالف ما ذكرنا من أنه إذا تحرى وتأكد تحرّيه بالعمل لا ينتقض بمجرد الرأي فتدبر.

لأن السدح هذا شروع في بيان التفريق بين مسألة الثوب والكعبة، وخلاصة البيان: أن فيما لا يحتمل الانتقال والتعاقب لو جار العمل بالاجتهاد في المستقبل على خلاف الأول لأدى إلى تصويب كل قياس؛ لما بينا أنه إذا تحرى وعمل وجعل التحري حجة ضرورة صار العمل به صواباً وحقاً، فإذا جوراً العمل بالآخر صار ذلك أيضاً صواباً، والتحري الآخر حجة، وفيه جوار بتعدد الحقوق وهو باطل؛ بخلاف ما يحتمل الانتقال والتعاقب؛ لأنه لو جار العمل فيه بالآخر كان ذلك بمنزلة حكم السح إلى حكم الآخر ويكون كل واحد منهما صواباً وحقاً وليس فيه تعدد الحقوق؛ لأن الأول صار مسوحاً كذا في "الفصول".

مما حتمل الانتقال من جهة إلى جهة حتى انتقل من بيت المقدس إلى الكعبة الشريفة، ومن عين الكعبة إلى جهتها في حق الغائب عن الكعبة فاحتملت نقل الحكم والتحول بالتحري الثاني أيضاً، وكلاهما فيما لا يحتمله كمسألة الثوب، فإن النجاسة متى انحلت في الثوب لا يحتمل الانتقال إلى محل آخر.

مسائل اجماع الكبير وهي المسائل التي ذكرها الإمام محمد بن الحسن الشيباني . في باب صلاة العيدين. [الشافعي: ص ٢٤٩]

البحث الرابع في القياس

فصل في حجية القياس:

القياسُ حجة من حجج الشرع يجب العمل به عند انعدام ما فوقه من الدليل في الحادثة، وقد ورد في ذلك الأخبار والآثار قال رحمه الله لمعاذ بن جبل رضي الله عنه حين بعثه إلى اليمن: "بِمَ تقضي يا مُعَاذُ؟" قال: بكتاب الله تعالى، قال: "فإن لم تجد" قال: بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

في تكبيرات العيد اختلف الصحابة في تكبيرات العيدين، فقال بعضهم: يكبر تسعاً؛ ثلاثاً أصلياً؛ تكبيرة التحريمة، وتكبيرتي ركوعي ركعتين، وستاً روائد، وهو قول ابن مسعود رضي الله عنه، وهو امتحار عندنا، وقال بعضهم: يكبر ثلاثة عشر؛ ثلاثاً أصلياً، وعشر روائد، خمساً في الأولى، وخمساً في الثانية، وهو قول ابن عباس رضي الله عنه، وهو مذهب الشافعي رحمه الله، وقال بعضهم: يكبر خمسة عشر ثلاثاً أصلياً، وأثنا عشر روائد، في كل ركعة ستة. كما عُرف يعني إذا افتتح الإمام صلاة العيد وهو يرى تكبيرات ابن عباس رضي الله عنه فصلى ثم تبادل رأيه ورأى تكبيرات ابن مسعود يعمل به في المستقبل؛ لأن التكبيرات مما يحتمل الانتفاء، فأمكن نقل الحكم من مذهب إلى مذهب كنسخ النص، ولا يعيد ما مضى؛ لوقوعه صحيحاً كذا في "المعتمد". في القياس هو نعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلّة متحدة بينهما، ولا تدرك بمجرد اللغة.

يجب العمل به: وهذا مذهب جميع الصحابة والتابعين وعلماء الأمة في كل عصر خلافاً لبعض أهل الهواء كالروافض والخوارج؛ لأن الله تعالى قال: وَمَا كُنَّا بِمُعَظَّمِي الْكُفَّارِ وَلَئِن كُنَّا لَنَافِقِينَ فلا يحتاج إلى القياس، والجواب: أن القياس كاشف عما في الكتاب ولا يكون مباحياً له، فكان المشت هو القياس في الحقيقة، ولأن الله تعالى قال: وَمَا كُنَّا بِمُعَظَّمِي الْكُفَّارِ وَلَئِن كُنَّا لَنَافِقِينَ الآية، فقالوا: وجب رد المحتف إلى الكتاب والسنة دون القياس، وأجيب: بأن رد المحتف إلى انصوص عليه إنما يكون بالتمثيل أي: طلب المماثلة بين الأصل والفرع والناء عليه وهو القياس، ويؤيد ذلك الأمر بالرد بعد الأمر بطاعة الله وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم فإنه يدل على أن الأحكام ثلاثة مشت من الكتاب والسنة، ومشت بالرد إليهما على وجه القياس كذا في "النصاوي". لمعاذ بن جبل الخ. وقال أبو موسى الأشعري حين وجهه إلى اليمن أقض بكتاب الله تعالى، فإن لم تجد فسنة رسول الله، فإن لم تجد، فاجتهد برأيك، وقال ابن عباس رضي الله عنه "أقض بكتاب والسنة إذا وجدتهما، فإن لم تجد الحكم فيهما فاجتهد برأيك" كذا في "كشف المنار".

قال: "فإن لم تجد" قال: أجتهد برأيي، فتصوبه رسول الله ﷺ فقال: "الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله على ما يحب ويرضاه" *
وروي أن امرأة خثعمية أتت إلى رسول الله ﷺ فقالت: إن أبي كان شيخاً كبيراً أدركه الحج ولا يستمسك على الراحلة أفيجزئني أن أحج عنه؟ قال ﷺ: "أرأيت لو كان على أهلك دين فقضيته أمسا كان يجزئك" فقالت: بلى، فقال ﷺ: "فدين الله أحق وأولى" **.

أحق رسول الله ﷺ الحج في حق الشيخ الفاني بالحقوق المالية، وأشار إلى علة مؤثرة في

فتصوبه إلح. فتصوبه إلح لمعاذ *، وحمده لله تعالى دليل صريح على جواز العمل بالقياس عند فقدان النص من الكتاب والسنة، فإنه لو لم يكن القياس حجة موجهة للعمل بعد الكتاب والسنة لأنكره إلح، وفي الحديث دلالة قوية على جواز القياس ورد قبيح على من أنكرها أصلاً. قال الترمذي في "جامعه": هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده عنده متصل، قلت: ومثل هذا الحرج ليس جرحاً معتبراً، فإن الانقطاع من القرون الثلاثة كالعدل عدداً من الثقة، ثم هذا الحديث عنده أهل الأصول من المشاهير مرتقياً من الآحاد، وقال الغزالي: نلقته الأمة بالقبول فصار كالماتر، فلا شك في كونه من المشاهير والله اعلم.

الحمد لله الذي إلح. فلو لم يكن القياس حجة موجهة للعمل بعد الكتاب والسنة لأنكر عليه رسول الله ﷺ، وإذا مدحه به حمد الله بتوفيقه لمعاد بالعمل والاجتهاد دل على أنه حجة موجهة للعمل عند عدم النص من الكتاب والسنة كذا في "المعدن". **أحج.** بفتح الهمزة وضم الحاء أي: أحرم وأودي الأفعال عنه هذا المشهور من الرواية. =

* أخرجه أبو داود في باب اجتهاد الرأي في القضاء، رقم: ٣٥٩٢، والترمذي في باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، رقم: ١٣٢٧، وأحمد في "مسنده": ٢٣٠/٥ عن الحارث بن عمرو.

** أخرجه البخاري في باب وجوب الحج وفصله، رقم: ١٤٤٢، ومسلم في باب الحج عن العاجز لزمانه وهم ونحوها أو للموت، رقم: ١٣٣٤، والترمذي في باب ما جاء في الحج عن الشيخ الكبير والميت، رقم: ٩٢٨، وأبو داود في باب الرجل يحج عن غيره، رقم: ١٨٠٩، والسنائي في باب حج المرأة عن الرجل، رقم: ٣٦٤١، وابن ماجه في باب الحج عن الحي إذا لم يستطع، رقم: ٢٩٠٩، وأحمد في "مسنده" ٢١/١ عن عبد الله بن عباس ؓ.

الجواز وهي "القضاء"، وهذا هو القياس.

وروى ابن الصبّاغ، - وهو من سادات أصحاب الشافعي - في كتابه المسمّى "بالشامل" عن قيس بن طلق بن عليّ أنه قال: جاء رجلٌ إلى رسول الله ﷺ كأنه بدويّ، فقال: يا نبيّ الله ما ترى في مسّ الرجل ذكره بعدما توضّأ؟ فقال: "هل هو إلا بضعة منه" * . وهذا هو القياس.

سبي الفرق بين "بلى" و"نعم": أن موجب "نعم" تصديق ما فيه من الكلام مضمناً أو مثبتاً، استهماً كان أو حبراً كما إذا قيل لك: أقام زيد أو لم يقم، فقلت: نعم كان تصديقاً لما فيه، وتخصيصاً لما بعد الضمة، وموجب "بلى" إيجاب ما بعد البقي استهماً كان أو حبراً، فإذا قيل: لم يقم زيد، فقلت: "بلى" كان معناه قد قام، وقد يستعمل أحدهما مكان الآخر. **وهذه** أي إلحاق الخلع بالحقوق المالية مع بيان العلة المؤثرة المشتركة وهي "القضاء".

وروى **س** الصنع الخ أقول: وأيضاً روى هذا الحديث أصحاب السنن إلا ابن ماجه عن ملارم بن عمرو عن عبد الله بن بدر عن قيس بن طلق بن علي عن أبيه عن النبي ﷺ أنه سئل عن الرجل يمس ذكره في الصلاة، فقال: "هل هو إلا بضعة منك"، ورواه ابن حبان في "صحيحه"، وقال الترمذي: هذا الحديث أحسن شيء يروى في هذا الباب، وفي الباب عن أبي إمامة، وروى محمد بن الحسن الشيباني في "موطأه" قال: أحبرنا أيوب بن التيمي قاضي اليمامة عن قيس بن طلق أن أياه حدثه أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ عن رجل مس ذكره أينوصاً قال: "هل هو إلا بضعة من جسّدك". ورواه محمد بن الحسن الشيباني في "موطأه" وابن حبان في "صحيحه" وقال الطحاوي: مستقيم الإسناد، وروي أن عمر **سأل النبي** عن قلة الصائم، فقال: "لو تخصمست ثم محجت كان يصرك"، وعمل الصحابة ومناظر أقم في القياس أشهر من أن يخفى.

بعضه **س** وفي رواية: مضعة منه أي مسه كمس عضو وجزء آخر من البدن في عدم الحدث، قال القلاس هو أثبت عندي من حديث بسرة، قال ابن الهمام: ويترجح أيضاً بأن حديث الرجال أقوى من حديث النساء لنقصان في الحفظ والوسط والعقل، ولهذا جعلت شهادة امرأتين كشهادة رجل واحد، فثبت من هذا الحديث

أخرجه أبو داود في باب الرخصة في ذلك (أي مس الذكر)، رقم: ١٨٢، والترمذي في باب ما جاء في ترك الوضوء من مس الذكر، رقم: ٨٥، والسنائي في باب ترك الوضوء من ذلك، رقم: ١٦٥ عن قيس بن طلق بن علي

وَسُئِلَ ابْنُ مَسْعُودٍ **عَمَّنْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَلَمْ يُسَمِّ لَهَا مَهْرًا وَقَدْ مَاتَ عَنْهَا زَوْجُهَا قَبْلَ الدَّخُولِ، فَاسْتَمَهَّلَ شَهْرًا ثُمَّ قَالَ: أَجْتَهَدُ فِيهِ بِرَأْيِي، فَإِنْ كَانَ صَوَابًا فَمِنْ اللَّهِ، وَإِنْ كَانَ خَطَأً فَمِنْ ابْنِ أُمِّ عَبْدِ، فَقَالَ أَرَى لَهَا مَهْرًا مِثْلَ نِسَائِهَا لَا وَكَسَ فِيهَا وَلَا شَطَطَ*.**
الريادة على مهر المثل

فصل في شروط صحة القياس:

شروط صحة القياس خمسة: أحدها: أن لا يكون في مقابلة النص. والثاني: أن لا

أنه لا ينقض الوضوء من مس الذكر، وهو مذهبا، وهو قول عمر وعلي وزيد بن ثابت وحذيفة وعمران بن حصير وأبي الدرداء وأبي هريرة وسعد بن أبي وقاص **،** وقال الطحاوي: لا نعلم أحداً من الصحابة أفتى بالوضوء منه غير ابن عمر، وقد خالفه أكثرهم فيه، قال الشافعي وأحمد وداود **يحب** الوضوء منه، واختلف فيه أصحاب مالك **.** وقال الترمذي: هو قول غير واحد من الصحابة والتابعين، وبه يقول أحمد والأوراعي والشافعي **،** وإسحاق وغيرهم كذا في "الحصول".

وهذا هو النفس لأنه **قاس** هذا العضو على سائر الأعضاء لا ينقض الوضوء فكذا هذا، والجامع: هو عدم خروج النجاسة كذا في "المعدن".

ابن **عبد** هو كنية ابن مسعود **من قبل أمه؛ إذ أمه أم عبد وهو على قوله تعالى:** **عَمَّنْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَلَمْ يُسَمِّ لَهَا مَهْرًا** **قَالَ: أَجْتَهَدُ فِيهِ بِرَأْيِي، فَإِنْ كَانَ صَوَابًا فَمِنْ اللَّهِ، وَإِنْ كَانَ خَطَأً فَمِنْ ابْنِ أُمِّ عَبْدِ، فَقَالَ أَرَى لَهَا مَهْرًا مِثْلَ نِسَائِهَا لَا وَكَسَ فِيهَا وَلَا شَطَطَ*.**
 الرأي معارضاً ومافياً للنص الصحيح المعمول به كالأية، وخبر الراوي الفقيه أو مطلقاً على ما حققنا، وكذا بإزاء قول الصحابي فيما لا يدرك عندنا كذا في "الحصول".

والذي **بح** والمراد بالتعير: تغير المعنى المفهوم من النص لغة دون التغير الحاصل من الخصوص إلى العموم، فإنه من صروريات التعليق؛ إذ لا فائدة فيه إلا تعميم حكم النص كذا في بعض الحواشي.

أخرجه الترمذي في باب ما جاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها رقم: ١١٤٥، والنسائي في باب إباحة الزوج بغير صداق، رقم: ٣٣٥٨، ٣٣٥٤، وأبو داود في باب فيمن تزوج ولم يسم صداقاً حتى مات، رقم: ٢١١٦، ١٩٣٧.

يتضمن تغيير حكم من أحكام النص، والثالث: أن لا يكون المعدي حكماً لا يُعقل ^{القياس} ^{الحكم من الأصل إلى الفرع} معناه. والرابع: أن يَقَعَ التعليل لحكم شرعي لا لأمر لغوي. والخامس: أن لا يكون الفرع منصوباً عليه.

ومثال القياس في مقابلة النص: فيما حكي أن الحسن بن زياد سئل عن القَهْهَةِ في الصَّلَاة، فقال: انتَقَضَت الطهارة بها، قال السائل: لو قذف محصنة في الصَّلَاة لا ينتقض

غير حكم أي لا يتغير في الفرع حكم الأصل من إطلاقه أو تقييده أو غير ذلك مما يتعلق بمس الحكم، وإنما يقع باعتار المحل، واعتار صيرورته طياً في الفرع كذا في "التلويح".

لا يكون المعدي حكماً ^ح ثانياً بأحد الأصول الثلاثة، وفيه إشارة إلى أن حكم الأصل لا يجوز أن يكون ثانياً بالقياس؛ لأنه إن اتحدت العلة بالقياسين فذكر الوسطة ضائع وإن لم يتحد بطل أحد القياسين لانشائه على غير العلة التي اعتبرها الشارع في الحكم كذا قيل.

مع المعدل ^ح الفرق بين التعليل والقياس بالاعتبار لا بالدات؛ لأن حكم مواضع النصوص إذا تعلل بعلة يسمى تعليلاً، وإذا تعدى الحكم من الأصل إلى الفرع، وتقرر فيه يسمى قياساً، فيكون التعليل في الانتداء والقياس في الانتهاء كذا في "المعدن".

حكم شرعي ^ح لأن القياس حجة شرعية فيتعرف به الحكم الشرعي دون الحكم اللغوي؛ لأن الشيء إما يعرف ما هو من بابه، ألا ترى أن الدلائل الحوية لا يعرف بها أحكام الشرع، فكذا بالقياس الشرعي لا يعرف إلا ما كان حكماً شرعياً، وعن ابن شريع وجماعة من أصحاب الشافعي: أنه يجوز إثبات الأسامي بالقياس اللغوي، ثم يترتب عليه الأحكام وهو مذهب أهل العربية، والدليل على فساد هذا النوع من القياس يأتي في المن فانتظره كذا في "المعدن". ^ح أن لا يكون الفرع ^ح لأن التعدية إن كانت على وفاق النص الذي في الفرع فلا فائدة فيه؛ لأن النص يعني به، وإن كانت على خلافه فهو باطل لمناقضة حكم النص، وهذا مختار عامة المشايخ، وأما مختار مشايخ سمر قد أنه يجوز التعليل على موافقة النص وهو الأشبه؛ لأن فيه تأكيد النص على معنى، أنه لو لا النص لكان الحكم ثابتاً بالتعليل، ولا مانع في الشرع والعقل عن تعاضد الأدلة وتأكيد بعضها ببعض، فإن الشرع قد ورد بأيات كثيرة وأحاديث متعددة في حكم واحد، وملاً السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقوف في حكم ولم يقل عن أحد كبير، فكان إجماعاً على جوازه هذا توصيح كلام "المعدن".

به الوضوء مع أن قذف المحصنة أعظمُ جنايةً، فكيف ينتقضُ بالقهقهة وهي دونه؟ فهذا قياسٌ في مقابلة النصِّ، وهو حديثُ الأعرابي الذي في عينه سوءٌ.

وكذلك إذا قلنا: جاز حجُّ المرأة مع المحرم، فيجوز مع الأُمينات، كان هذا قياساً بمقابلة النصِّ، وهو قوله ﷺ: "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر فوق ثلاثة أيام ^{مخالفاً للنص} ولياليها إلا ومعها أبوها أو زوجها، أو ذو رحمٍ محرم منها".

ومثال الثاني: وهو ما يتضمن تغيير حكم من أحكام النص، ما يقال: النية شرطٌ في

فهذا قياسٌ في مقاله الخ لا يقال: بل يتقص الطهارة بالقذف قياساً على القهقهة؛ لكونه أعظم حناية؛ لأن شرط القياس أن يكون المعدى حكماً يعقل معناه، وحديث القهقهة ورد غير معقول المعنى؛ لأن الانتقاض إما يكون بخروج المحاسة، والقهقهة ليست بحاسة حتى ينتقض بها، ولا يعقل معنى الانتقاض بها كذا في "المعتمد". **حدث الأعرابي** وهو فيما روي أن أعرابياً في عينه سوء دخل المسجد فتعثر في مشيته فوقع على الأرض، وكان رسول الله ﷺ يصلي بالناس إماماً، فضحك الناس حلقه في الصلاة، فقال لهم: "ألا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلاة جميعاً". [أخرجه الدار قطني ٥٦٤/١] [الشافعي: ص ٢٥٨]

كان هذا قياس الخ وجه المناقلة: أن الشارع حرم المسافرة على العموم، واستثنى منه المسافرة مع الشيخين، فكان المسافرة مع غيرها داحلة تحت التحريم على الإطلاق، سواء كانت مع الرجل أو مع المرأة الأُمينة وغيرها، وللخصم أن يقول: أن الأُمينات ألحقت بها فكانت في معنهما، ومثله لا يفيد مخالفة النص كما في قوله: "إما الوضوء على من نام مضطجعا" ألحقت صورة الإتكاء بالاضطجاع مع أن كلمة "إما" للخصم.

لا يحل الخ رواه الطبراني عن أبي أمامة رفعه: "لا يحل لامرأة مسلمة أن تحج إلا مع زوج أو ذي رحم محرم"، ورواه محمد في "الآثار" برواية أبي سعد، وفي آخره: "ولا تسافر المرأة إلا مع زوجها، أو مع ذي رحم محرم منها"، وهو قول أبي حنيفة رحمته. وقال مالك والشافعي رحمتهما إذا خرجت في رفقة ومعها ساء ثقة الحصول الأمن بالمرافقة فيجوز، وإلا لا كذا في "الحصول".

* أخرجه مسلم في باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره رقم: ٨٢٧، ١٣٤٠، والترمذي في باب ما جاء في كراهية أن تسافر المرأة وحدها رقم: ١١٦٩، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وابن ماجه في باب المرأة تحج رقم: ٢٨٩٨ عن أبي سعيد الخدري رحمته.

الوضوء بالقياس على التيمم، فإن هذا يوجب تغيير آية الوضوء من الإطلاق إلى التقيد.
وكذلك إذا قلنا: الطواف بالبيت صلاة بالخبر، فيشترط له الطهارة، وستر العورة
كالصلوة، كان هذا قياساً يوجب تغيير نص الطواف من الإطلاق إلى القيد.

ومثال الثالث: وهو ما لا يعقل معناه في حق جواز التوضي بنبيذ التمر، فإنه لو قال:
مات موات الشرط
جاز بغيره من الأنبذة بالقياس على نبيذ التمر، أو قال: لو شج في صلاته أو احتلم يني

من لأصله ح وقد مر البحث عنها في فصل المقيد والمطلق، وحاصله: أن إطلاق آية الوضوء يقتضي حصول
الوضوء من النية، واشترائها بعدمه، وهو حكم من أحكامه؛ فإنه لا يجوز؛ لأنه مسح، ومسح النحر لا يجوز
بالقياس إجماعاً كذا في بعض الشروح. ح أي الحديث قال رسول الله الطواف بالبيت صلاة إلا أن
الله أحل فيه المطلق، فمن يطق فيه فلا يطق إلا بخير". أخرجه الترمذي في الحج برقم: ٩٦٠، والدارمي في
الماسك برقم: ١٧٧٦، واللفظ له. [الشافعي: ص ٢٥٩] ح ح ح ح لأن قوله تعالى: . . .
الآية مطلق في الطواف، وهو اسم الدوران حول البيت، فاشتراط الطهارة وستر العورة يوجب
تغيير النص من الإطلاق إلى التقيد، وأنه لا يجوز أصلاً كذا في بعض الشروح. ح ح ح ومسألة الصواف والنية
قد مر البحث عنهما في فصل المطلق والمقيد من هذا الكتاب.

في حق جواز ح فإنه روي أنه توصاً به حين لم يجد الماء، وقال بعض الناس: حار التوصي بغيره من
الأنبذة بالقياس على نبيذ التمر، قلنا: إن جواز التوصي سيد التمر ثابت بالنص على خلاف القياس؛ لأنه ليس بماء
حقيقية، ولهذا لا يسبق إلى الفهم عند إطلاق اسم الماء حتى لو أمر أحداً بإتيان الماء فحاء سيد التمر يخطأ عادة،
ولا معنى؛ لأنه ليس بقائع للنجاسة من المحل كالماء، وما ثبت خلاف القياس لا يقاس عليه غيره، بل يقتصر
الحكم على مورد النص. س س روى حديثه الأربعة إلا الشافعي عن ابن مسعود من طريق أبي هريرة
عن أبي ريد مولى عمرو بن حريث عنه مرفوعاً: "ثمرة طيبة وماء طهور" راد الترمذي "فتوضاً منه"، ثم جاز
التوصي به مذهب الطرفين، وبه قال عكرمة والأوراعي وحديد بن حبيب والحسن بن حي وإسحاق وزفر، وقال
أبو يوسف وهو قول مالك والشافعي وأحمد وغيرهم من العلماء إنه لا يجوز التوضي به، وهو مختار
الطحاوي وصححه قاضي حان، قال: وهو قوله الأخير، وقد رجع إليه الإمام، وروى ابن قدامة في "المعني" عن
علي عليه السلام أنه لا يرى بأساً في الوضوء به، وبه قال الحسن كذا في "الحصول".

على صلاته بالقياس على ما إذا سَبَقَهُ الحَدَّثُ لا يصح؛ لأن الحكم في الأصل لم يُعْقَلْ معناه، فاستحال تعدُّيَّته إلى الفرع. ويمثل هذا قال أصحاب الشافعي: قُلَّتَانِ نَحْسَتَانِ إِذَا اجْتَمَعَتَا صَارَتَا طَاهِرَتَيْنِ، فَإِذَا افْتَرَقَتَا بَقِيََّتَا عَلَى الطَّهَارَةِ بِالْقِيَاسِ عَلَى مَا إِذَا وَقَعَتْ النَّجَاسَةُ فِي الْقُلَّتَيْنِ؛ لأن الحكم لو ثبت في الأصل كان غير معقول معناه.

ومثال الرابع: وهو ما يكون التعليل لأمرٍ شرعي لا لأمرٍ لغويٍّ، في قولهم: المطبوعُ ^{موانع الشرط} ^{وهو عدم التحيس}

في الأصل أي في الحدث ثابت بالنص على خلاف القياس؛ لأن الحدث يباي الصلاة؛ لأنه يباي الطهارة، ولا صلاة إلا بالطهارة، والشئ لا يبقى مع منابه، وما ثبت خلاف القياس لا يقاس عليه غيره كذا في "المعدن" و"الفصول". ويمثل هذا أي يمثل ما ذكرنا من أن الحكم الثالث بالنص على خلاف القياس غير معقول المعنى ينحصر على مورده عندنا خلافاً للشافعي ^ع كذا في "المعدن".

في النفس ^ع فإنه لا يتحس قوله إذا بلغ اثناء فلتين لم يحمل الحث أي: لا يتحمل نجساً، لكما يقول هذا القياس غير صحيح؛ لأن الحكم لو ثبت في الأصل وهو ما إذا وقعت النجاسة في الفلتين كان غير معقول معناه؛ لأن بقاء الطهارة مع وقوع النجاسة لا يعقل معناه، وإما قال: لو ثبت في الأصل إشارة إلى أن هذا الحديث ليس بحجة؛ لأن في ثبوته حذشة؛ لأنه صغفه أبو داود؛ لأنه روي أن ابن عباس وابن الزبير أمرا بسرج مرمم، ولو كان هذا صحيحاً لاحتجوا عليهما، فعلم أنه شاذ في حادثة تعم به اللوى، فيرد كحير الوصوء مما مسته النار، والقبة أيضاً اسم مشترك، فإنه اسم لرأس الخيل والحرة وغيرهما، فلذا قال المصنف إن هذا الحديث غير مسلم، وعلى تقدير التسليم فالقياس لا يصح كذا في "المعدن" و"الفصول".

وهو ما يكون التعليل عندنا، وأصل الاختلاف أن إثبات الأسماء بالقياس يجوز أم لا، ومذهب الشافعي أن إثبات الأسماء بالقياس جائز، ومن أصحابه من قال لا يجوز وهو قول أصحاب أبي حنيفة. ولنا: أن النحويين أجمعوا على أن كل فاعل مرفوع، وكل مفعول منصوب ولم يسمعوا ذلك من العرب، لكنهم لما وجدوهم مستمرين على رفع فاعل ونصب مفعول علموا أنهم رفعوا الفاعل؛ لكونه فاعلاً، ونصبوا المفعول؛ لكونه مفعولاً، فحملوا عليه كل فاعل وكل مفعول، فدل على حوار ذلك انتهى كلام الفيروز آبادي من الشافعية.

المنصفُ خمرٌ؛ لأن الخمرَ إنما كان خمرًا؛ لأنه يخامرُ العقلَ، وغيرُه يخامرُ العقلَ أيضًا، فيكون خمرًا بالقياس.

والسارقُ إنما كان سارقًا؛ لأنه أخذ مالَ الغير بطريقة الخفية، وقد شاركه النَّبَّاشُ في هذا المعنى، فيكون سارقًا بالقياس، وهذا قياسٌ في اللغة مع اعترافه أنَّ الاسمَ لم يوضعْ له في اللغة. ^{على السارق}
والدليل على فساد هذا النوع من القياس: أنَّ العربَ يُسمِّي الفرسَ "أدهم" لسواده، ^{القياس في اللغة} و"كميتًا" لخمرة، ثم لا يُطلقُ هذا الاسمَ على الزَّنجي والثوب الأحمَر. ^{من الكمت وهو الخمرة}
ولو جَرَّتِ المقايسة في الأسماء اللغوية لجاز ذلك لوجود العلة، ولأن هذا يؤدي إلى

المنصفُ المنصف من العصير هو ما طُح حتى بقي على النصف، كذا في 'المصباح' ١١٩/٢، ويجل شربه عند أبي حنيفة وأبي يوسف ... لإزالة العصاة واستمرار الطعام والتداوتي دون التنبه والعب، وقال محمد ... إنه مكروه، واتفق الكل على أنه لو سكر منه يجب الحد. [الشافعي: ص ٢٦٠]

فيكون خمر الخ أي فيحري عليه أحكام الخمر، وعند أصحابنا هو ليس خمر وإنما الخمر، هو شيء من ماء العنب إذا صار مسكرًا بالعبان والاشتداد، وهو اسم حالص له باتفاق أهل اللغة، وحرمة فوق حرمة غيره من الأشربة المحرمة، وهي المثلث والمنصف، ونقيع التمر، ونقيع الربيب إذا اشتد وعلى، وهذا يكفر مستحل الخمر ولا يكفر مستحلها، ويجب الحد بشرب قطرة من الخمر ولا يجب بشرب غيرها من الأشربة إلا أن يسكر، وهذا عندنا، ومن سماها خمرًا بالقياس أعطاها حكمها فتدبر كذا في 'المعدن' و 'الفصول'.

لأنه أحد مال الخ ولذا لم يكن على حائض ولا على متعب ولا على محتلس قطع كما ورد في حديث جابر مرفوعاً، فعلم أن معنى الحمية معتبر في مفهوم السارق، والمعاني لطعم البصوص القرآنية تفسيرها الأحبار النبوية كذا قبل. **النَّاش** لأنه يسرق ويأخذ المال وهو كفى الميث على طريق الخفية، فصديق عليه معنى السرقة، فيقطع يده كما هو مذهب الشافعي ومن تبعه.

لخار ذلك ذلك أي: إطلاق "الأدهم" على الزنجي، و"الكميت" على الثوب الأحمر، ولم يجز ذلك بالإجماع، فلم تجز المقايسة في اللفظ كذا قيل. **ولأن هذا يؤدي إلخ** لا يقال: هذا يؤدي إلى بطلان القياس بالكمية؛ =

إبطال الأسباب الشرعية؛ وذلك لأن الشرع جَعَلَ السرقة سبباً لنوع من الأحكام، فإذا علقنا الحكم بما هو أعمُّ من السرقة: وهو أخذُ مال الغير على طريق الخفية، تَبَيَّنَ أَنَّ السببَ كان في الأصل معنىً هو غير السرقة.

وكذلك جَعَلَ شرب الخمر سبباً لنوع من الأحكام، فإذا علقنا الحكم بأمر أعمُّ من الخمر تَبَيَّنَ أن الحكم كان في الأصل متعلقاً بغير الخمر.

ومثالُ الشرط الخامس: وهو ما لا يكون الفرعُ منصوباً عليه، كما يقال: إعتاق الرقبة الكافرة في كفارة اليمين والظهار لا يجوز بالقياس على كفارة القتل.

= لأنه أيضاً تعدية وهو يؤدي إلى إخراج النص من الخصوص إلى العموم؛ لأننا نقول: العلة في القياس الشرعي علم بخلاف ما ههنا فتفكر كذا قيل.

فإذا علقنا الحكم إلح هذا منقوض بسائر الأقيسة؛ لأن الحكم لما تعدى إلى الفرع تعلق الحكم بأمر أعم من المنصوص وغيره؛ وذلك لأن أثر القياس في تغيير وصف الحكم من الخصوص إلى العموم لا في إثبات أصله، قس: فرق بين ما نحن فيه وبين الأقيسة الشرعية، وبين دلالات النصوص؛ لأن فيما نحن فيه إثبات الاسم الأعم أولاً، ثم جعل الحكم الأعم من النصوص تعاملاً لإثبات الإثم، بخلاف سائر الأقيسة الشرعية ودلالات النصوص، فإنها ليست تعدية الاسم بل تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلّة مشتركة بينهما، وإثبات الحكم في المنصوص لا النص، وفي المقيس بالعلّة كذا في "شرح الحسامي".

أعم من الخمر هذا منقوض بسائر الأقيسة؛ لأن الحكم لما تعدى إلى الفرع تعلق الحكم بأمر أعم من المنصوص وغيره؛ وذلك لأن أثر القياس في تغيير وصف الحكم من الخصوص إلى العموم لا في إثبات أصله، وأيضاً هذا التعليل منقوض بالدلالات بأسرها كالقطع في الطرار، واجواب عنه ما قلنا كذا في كتب الأصول.

ومثال الشرط الخامس أي مثال فوات الشرط الخامس أهم قالوا: لا يجوز إعتاق الرقبة الكافرة في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل، فإن الإيمان شرط في كفارة القتل؛ لقوله تعالى: ﴿فَحَرِّرْهُ مِنْ مِّمَّةٍ﴾ قلنا: هذا القياس فاسد؛ لأن الرقبة في كفارة اليمين والظهار غير مقيدة بصفة الإيمان في النص، فكان موجب النص اجراء =

ولو جامع المظاهر في خلال الإطعام يستأنف بالقياس على الصوم.
ويجوز للمحصر أن يتحلل بالصوم بالقياس على المتمتع، والمتمتع إذا لم يصم في أيام
التشريق يصوم بعدها بالقياس على قضاء رمضان.

مطلق الرقة مؤمة كانت أو كافرة، فكان شرط الإيمان إبطال موجب النص وهو إطلاق الحكم كذا في
"الفصول: كفارة اليمين إلخ" آية كفارة اليمين قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ لِنَفْسِكَ عِزًّا مَسَدًا مِنْ أَيْدِيهِمْ﴾
﴿وَلَا تَجْعَلْ لِنَفْسِكَ عِزًّا مَسَدًا مِنْ أَيْدِيهِمْ﴾ وآية كفارة الظهار قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ لِنَفْسِكَ عِزًّا مَسَدًا مِنْ أَيْدِيهِمْ﴾
﴿وَلَا تَجْعَلْ لِنَفْسِكَ عِزًّا مَسَدًا مِنْ أَيْدِيهِمْ﴾ وآية كفارة القتل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ لِنَفْسِكَ عِزًّا مَسَدًا مِنْ أَيْدِيهِمْ﴾
والرقة في الأوليين مطلقة، وفي كفارة القتل مقيدة بالإيمان. يستأنف الإطعام أي عند الإمام الشافعي -
خلافًا لأبي حنيفة - [الشافعي: ص ٢٦١]

بالقياس على الصوم: فإنه يستأنف لو جامع في خلاله، وإجماع: أن كلاً منهما كفارة ظهار، قلنا: هذا القياس
لا يجوز؛ لأن النص في الإطعام مطلق عن قيد المساس؛ ودلت لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ لِنَفْسِكَ عِزًّا مَسَدًا مِنْ أَيْدِيهِمْ﴾
﴿وَلَا تَجْعَلْ لِنَفْسِكَ عِزًّا مَسَدًا مِنْ أَيْدِيهِمْ﴾ وأطلق الإطعام، فكان موجه حوار الإطعام على الإصلاق،
فلو شرط في الإطعام حلوه عن المسيس بالقياس على الصوم؛ لأن كل واحد منهما كفارة الظهار كان تركاً
لإطلاق النص بالقياس، وهذا لا يجوز هذا توضيح كلام "المعدن".

للمحصر الإحصار في النعة: اسع، والمحصر هو المصروع، وشرعاً: المنع عن الحج والوقوف بعرفة معاً، أو العمرة
بعد الإحرام بعذر شرعي. [حاشية الشيخ أكرم الندوي: ص ٢٢٧]

أن يتحلل بالصوم إلخ اعلم أن المحصر إذا لم يقدر على الهدي يبقى محرماً ولا يتحلل عدداً، وقال الشافعي -
حلل بالصوم أي يصوم ثلاثة أيام في الحج، وسعة إذا رجع تلك عشرة كاملة، والعلة الجامعة هي: العجز عن
اهدي، قلنا: هذا القياس غير صحيح؛ لأن الفرع منصوب عليه، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ لِنَفْسِكَ عِزًّا مَسَدًا مِنْ أَيْدِيهِمْ﴾
﴿وَلَا تَجْعَلْ لِنَفْسِكَ عِزًّا مَسَدًا مِنْ أَيْدِيهِمْ﴾ فيبقى محرماً.

على قضاء رمضان قلنا: هذا القياس غير صحيح؛ لأن الفرع منصوب عليه؛ لما روي أن عمر -
قال له: تمتعت ولم أصم حتى مضى يوم عرفة، فقال: 'عليك الهدي'، فقال الرجل: لا أجد فقال: "سل عن قومك"،
فقال الرجل: ما هما أحد من قومي، فقال عمر لعلام: "أعطه ثمن شاة" حيث نص فيه بالهدي، فلا يجوز الصوم.

فصل في القياس الشرعي:

القياس الشرعي:

هو ترتب الحكم في غير المنصوص عليه على معنى هو علة لذلك الحكم في المنصوص عليه. ثم إنما يُعرف كون المعنى علة بالكتاب، وبالسنة، وبالإجماع، وبالإجتihad، وبالإستنباط. فمثال العلة المعلومة بالكتاب: كثرة الطواف، فإنها جعلت علة لسقوط الحرج في الاستئذان في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾، ثم أسقط رسول الله ﷺ حرج نجاسة سور الهرة بحكم هذه العلة،

القياس الشرعي لما فرغ المصنف من بيان شرائط القياس شرع في تعريفه وركبه وهو العلة، فقال في بيان الأول: القياس الشرعي، وفي بيان الثاني: إنما يعرف كون المعنى **ترتب الحكم** إلخ. اعلم أن القياسين اختلفوا في أن الحكم في المنصوص عليه يثبت بعين النص أو بالعلة التي في النص، قال مشايخ العراق الحكم في المنصوص عليه بعين النص لا بالعلة، وإما العلة وصعت للدلالة على ثبوت الحكم في الموضع، وقال مشايخ سمرقند: إن الحكم يثبت بالعلة التي في النص لا بالنص، فعنى وجد مثله في موضع آخر يتعدى إليه، وإما النص لمعرفته لا لثبوته وهو قول الشافعي، فعلى هذا قوله: ترتب الحكم إلى آخره إشارة إلى القول الثاني.

ثم **إنما يُعرف إلخ**: اعلم أن الأصل في النصوص التعليل عند العامة، لكنهم اتفقوا على أنه لا يصح التعليل بجميع أوصاف النص؛ لأنه لا تأثير لكثير من الأوصاف في الحكم، فإن التركي والهندي ونحوهما سواء في قوله **للعامة** في نهار رمضان: "أعتق رقعة"، ولا أثر لها في إيجاب عتق رقعة، وكذا وصف الحرية ووقوع الأهل حتى نجس الكهارة على العبد بالزنا وبوطء الأمة، واتفقوا أيضاً على أنه لا يصح بأي وصف شاء المعلن من غير دليل، فإذن لا بد من دليل يعرف به كون المعنى علة، وهو إما الكتاب أو السنة أو الإجماع أو الاجتهاد كذا في "المعدن" و"الفصول". **جناح**: أي لا إثم عليكم ولا عليهم في الدخول في هذه الأوقات الثلاث، وبين علة بقوله: "طوافون عليكم" **بعدهن**: أي الأوقات الثلاثة قبل صلاة الفجر، وحين تصعرون ثيابكم من الطهيرة، ومن بعد صلاة العشاء. **بحكم هذه العلة**: أي كثرة الطواف، فالمقيس الهرة والمقيس عليه العبيد والحواري، والعلة كثرة الطواف، والحكم هو سقوط حرج نجاسة سور الهرة التي هو من جس سقط حرج الاستئذان عن العبيد والإماء كما قال المولوي عين الله ﷺ.

فقال **هـ** : "الهرة ليست بنجسة، فإنها من الطوائف عليكم والطوائف".

فقال أصحابنا **ح** جميع ما يسكن في البيوت كالفأرة والحية على الهرة بعلة الطوائف. وكذلك قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ بين الشرع أن الإفطار للمريض والمسافر لتيسير الأمر عليهم ليتمكنوا من تحقيق ما يترجح في نظرهم من الإتيان بوظيفة الوقت، أو تأخيره إلى أيام أخرى.

وباعتبار هذا المعنى قال أبو حنيفة **ب** : ^{الاعتادة المقررة في الوقت} ^{الإتيان} المسافر إذا نوى في أيام رمضان واجباً آخر يقع

ليست بنجسة : وهذا يستدل على أن سورها ليس بنجس، وعليه كثير من الاعتماد، ولدا ذهب أبو يوسف والشافعي ومالك وأحمد والثوري والأوزاعي وإسحاق وأبو عبيد بن أنه غير مكروه، وقيل : هو قول مالك وغيره من أهل المدينة، واليث وغيره من أهل مصر، والأوزاعي وغيره من أهل الشام، والثوري وغيره من أهل العراق، والشافعي وأصحابه وأحمد وإسحاق وأبي عبيد وعكرمة وإبراهيم وعطاء بن يسار وإحسان كما قاله بن عبد البر، واختاره الطحاوي من الحنفية، ورواية عن محمد أيضاً لكن ما ذكره الطحاوي في 'معاني الآثار' يدل على أنه مكروه تحريماً، واختار الكرخي من أصحابنا أنه مكروه تنزيهاً وهو الأصح الأقرب إلى موافقة لأخبار والآثار كذا في 'الحصول'. وكذلك قوله تعالى **إلخ** : بيانه : أنه أيج الإفطار للمريض والمسافر تيسيراً عليهم بأن يساوي الإفطار والصوم عددهم، ويتمكنوا من تحقيق ما يترجح مهمما في نظرهم لمصلحة كذا في 'الفصول'. ما يترجح : بعد موازنة ذلك في كفتي ميزان العقل.

إلى أيام أخرى : إن احتاروا تيسير الإفطار بمشقة السفر والنس في الاختيار متفاوت، فصار التحجير بين الصوم والإفطار لطبب اليسر اعتباراً للعد ما هو اليسر عنده من الصوم والإفطار، بخلاف الصلاة، فإن اليسر فيها متعين القصر؛ فلا يجوز فيه التحجير بين القصر والإكمال؛ لأن في الإكمال ما يبقى اليسر أصلاً كذا في 'المعدن'. واجباً آخر : قيد بقوله. 'واجباً آخر'؛ لأنه لو نوى الفل لا يقع في صحيح الرواية عن أبي حنيفة - كذا في 'استهاج'.

* أخرجه مالك في 'الموطأ' رقم : ٤٢، باب الطهور بالصوم، وأحمد في 'مسنده' رقم : ٢٢٥٨١، وأبو داود في باب سور الهرة رقم : ٧٥، والترمذي في باب ما جاء في سور الهرة، رقم : ٩٢، قال الترمذي : هذا حديث حسن صحيح، وابن ماجه في باب الصوم بسور الهرة، رقم : ٣٦٧، والدارمي في باب الهرة إذا ولعت في الإناء، وصحيح ابن حبان، ١١٥/٤ عن كبشة بنت كعب بن مالك **هـ**.

عن واجب آخر؛ لأنه لما ثبت له الترخُّص^{المسافر} بما يرجع إلى مصالح دينه وهو الإفطار، فلأن
يثبت له ذلك بما يرجع إلى مصالح دينه وهو إخراج النفس عن عَهْدَةِ^{دُمة} الواجب^{بطريق الأولى} أولى.
ومثال العلة المعلومة بالسنة في قوله **ع**: "ليس الوضوء على من نام قائماً أو قاعداً أو
راكعاً أو ساجداً، إنما الوضوء على من نام مضطجعا، فإنه إذا نام مضطجعا استرختْ
مفاصله"^{*} جعل استرخاء المفاصل **علةً** فيتعدى الحكم بهذه العلة إلى النوم مستنداً أو
متكماً إلى شيء لو أُزيل عنه لسقط.

عنه. لأن الفاء في قوله **ع** 'فإنه' إنما يذكر مثله للعبية في كلامهم كما يقال: 'أبشر فقد أتاك العوث'، وكذا
كلمة 'أن' يذكر ببيان كما في قول الشاعر: بكر يا صاحبي قل البجير إن ذاك النجاح في التكبير،
ومن هذا القبيل قوله جل جلاله عم نوانه: **ع**، لا تحصى في **ع**، **ع**، **ع**، كذا في المعتمد بزيادة.
فيتعدى الحكم إلح. اختلف فيه الفقهاء، فقال الإمام مالك **ع** من نام مضطجعا أو ساجداً فليتوضأ، ومن نام
جالساً فلا، إلا أن يطول نومه، وهو قول الزهري بإمام المحدثين، وربيعة، والأرواعي وأحمد، وقال الإمام أبو
حنيفة وأصحابه: لا وضوء إلا على من نام مضطجعا أو متكياً، وقال أبو يوسف: إن تعمد النوم في السجود
فعليه الوضوء، وقال الثوري والحسن بن يحيى وحماد بن أبي سليمان والنخعي: أنه لا وضوء إلا على من
اضطجع، وقال الشافعي **ع** على كل نائم الوضوء إلا الخالس وحده، وقال ابن القطان: أجمع العلماء على
أن النوم القليل لا ينقض الوضوء إلا المرئي من الشافعية، فإنه خرق الإجماع وجعل قبيله حدثاً، وأجمعوا على
أن نوم المضطجع ينقض الوضوء والله أعلم كذا في "الحصول".
أن النوم مستند إلح. لا إلى النوم ساجداً؛ لما مر من الحديث نفياً صريحاً، ولما رواه البيهقي في "الخلافيات"
عن أسد **ع**، إذا نام العبد في السجود يباهي الله تعالى ملائكته فيقول: انظروا إلى عبيد روجه عندي وجسده
في طاعتي كذا في "الحصول".

* أخرجه أبو داود في باب الوضوء من النوم، رقم: ٢٠٢، والترمذي في باب ما جاء في الوضوء من النوم، رقم:

٧٧، عن ابن عباس **ع**، وقال الهيثمي: ورجاله موثقون. [بجمع الروائد ٥٦٢/١، رقم: ١٢٨٧]

وكذلك يتعدى الحكم بهذه العلة إلى الإغماء والسكر.

وكذلك قوله **قوله**: "تَوَضَّئِي وَصَلِّي وَإِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَى الْحَصِيرِ قَطْرًا، فَإِنَّهُ دَمٌ عَرِقَ أَنْفَجَرَ".*

جَعَلَ انفجارَ الدم علةً فتعدى الحكم بهذه العلة إلى الفصد والحجامة.

ومثال العلة المعلومة بالإجماع: **فيما قلنا: الصَّغَرُ علةٌ** ^{لولاية الأب في حق الصغير، فيثبت الإجماع} **لولاية الأب في حق الصغير، فيثبت الحكم في حق الصَّغِيرَةِ لوجود العلة، والبلوغ عن عقل علةٌ لزوال ولاية الأب في ولاية الأب**

الإغماء هو امتلاء بطون الدماغ من نغم بارد غليظ، وهو سائر للعقل، والخون: تعبير في القوة المفكر بسبب العقل فالمعنى عليه معسوب العقل، واخلون مسبوب العقل، وجه تعدي الحكم إليهما؛ لكونهما فوق يوم المصصم في استرخاء المفاصل. **توصي** هذا فصعة من حديث فاطمة بنت أبي حبيش في آخره: "ثم اعتسني وصلي وتوصي لكل صلاة وإن قطر الدم على الحصير، وفي رواية: إنما ذلك عرق وليست بالحبيصة" إلخ أخرجه أحمد وصححه الترمذي كذا في "الحصول".

فيسا قلنا **الخ** أي أصحاب أبي حنيفة وغيرهم أن الصغر علة لولاية الأب في حق الصغير؛ وهذا لأن الصغير عاجز عن القيام لمصالحه، فلذا جعل المولى ولاية عليه ليقوم بأموره كذا في 'المعدن'. **الصغر علة** **الخ** أعلم أن المحتف فيه ههنا ثلاث مسائل: الأولى: أنه يجوز نكاح السابعة بغير إذن الوي أو لا، فذهب الطرفان وبعض أهل العلم بخواره، وقال أكثرهم: إنه لا يجوز، وقال ابن المنذر: لا يعرف عن أحد من الصحابة خلاف ذلك، والمسألة الثانية: أنه هل يجوز أن تتولى السابعة بنفسها لنكاحها، وهل يعقد النكاح بعبارة النساء أو لا، فعد أصحابنا بخور، وعد الأكثر لا يجوز. المسألة الثالثة: أن علة الولاية على المرأة في النكاح هل هي الصغر كما في العلام أو الكارة، فأحترنا الأول، واختار الشافعي **الخ** الثاني كذا في "الحصول".

* أخرجه الترمذي في باب ما جاء في المستحاضة، رقم: ١٢٥، قال الترمذي: حديث حسن صحيح، وثبو داود في باب من روى أن الحبيصة إذا أدبرت لا تدع الصلاة، رقم: ٢٨٢، واس ماخه في باب ما جاء في المستحاضة التي قد عدت أيام أقرائها قبل أن يستمرها الدم، رقم: ٦٢٤، والدارمي في باب في دم الحبيص يصيب الثوب عن عائشة .

حق الغلام، فيتعدى الحكم إلى الجارية بهذه العلة.
 أي يذكر لصي
 السرح مع عقل
 وانفجار الدم علة الانتقاض للطهارة في حق المستحاضة فيتعدى الحكم إلى غيرها
 سبيلاً
 لوجود العلة.

ثم بعد ذلك نقول: القياس على نوعين: أحدهما: أن يكون الحكم المعدى من نوع الحكم الثابت في الأصل. والثاني: أن يكون من جنسه.
 الحكم الثابت في الأصل
 مثال الاتحاد في النوع: ما قلنا: إن الصَّغَرُ علة لولاية الإنكاح في حق الغلام، فثبت ولاية الإنكاح في حق الجارية لوجود العلة فيها، وبه يثبت الحكم في الثيب الصغيرة. وكذلك قلنا: الطواف علة سقوط نجاسة السَّوَرِ في سَوْرِ الهرة، فيتعدى الحكم إلى سَوْرِ

= **فيتعدى الحكم إلخ** أي عندما الصغر علة لولاية الأب في حق الصغير، فيتعدى الحكم في حق الصغيرة بعلة الصغر، فعندما الصغر مطلقاً، وعنده الصغير في الذكر، والكاراة في الأنثى، فالكرة الصغيرة يولي عليها اتعاقاً، والثيب البالغة لا يولي عليها إجماعاً، والكرة البالغة لا يولي عليها عدنا لا عدده، ولنا: حديث ابن عباس رضي الله عنه في قصة جارية بكر مرفوعاً: "وزوجها أبوها وهي كارهة فحيرها" أخرجه أحمد ورجاله ثقة، والمقام حققه حق البسط ابن الهمام رحمته الله في "فتح القدير" كذا في "الحصول".

للطهارة لأن الشرع أمرها بالتوضي، وذلك لا يستقيم إلا بعد انتقاض الطهارة، فيكون حروح الدم في حقها ناقصاً للطهارة كذا في "المعدن". ثم بعد ذلك. أي بعد بيان العلة المعلومة في الكتاب والسنة والإجماع نقول إلخ كذا في "المهاج". **من حنسه** الاتحاد في الجنس: أن يشترك الحكماء في وصف ويختلفان في وصف كالإضافة، والوصف مثل ولاية المال، ومثل حرح الاستدانة وحرع النجاسة كذا في "الفصول".

مثال الاتحاد في إلخ المراد بالاتحاد في النوع: أن يكون حكم الفرع عين حكم الأصل لكنه يتعاير المحلل كما أن ولاية الإنكاح اتحدت في المحين في الجارية والغلام، وكذلك نجاسة السور في المحين في الهرة وسواكن البيوت كذا في "الحصول". **وبه يثبت الحكم**: أي بالصغر يثبت الحكم في الثيب الصغيرة لا بالكاراة كما رعم الشافعي رحمته الله فتقدم قوله: "به" اهتماماً بشأن بيان علية الصغر رداً لقول الشافعي رحمته الله كذا في "المعدن".

سواكن البيوت لوجود العلة.

كالغارة والحية

وبلوغ الغلام عن عقل علة زوال ولاية الإنكاح، فيزول الولاية عن الجارية بحكم هذه العلة.

ومثال الإتحاد في الجنس: ما يقال: كثرة الطواف علة سقوط حرج الاستئذان في حق ما ملكت أيماننا، فيسقط حرج نجاسة السُّور بهذه العلة، فإن هذا الحرج من جنس ذلك الحرج لا من نوعه.

حرج الاستئذان

وكذلك الصَّعْرُ علة ولاية التصرف للأب في المال، فيثبت ولاية التصرف في النفس
أي مال الجارية نفس الجارية بحكم هذه العلة.

لوجود العلة وهي الصواف، وسقوط نجاسة سور سواكن البيوت؛ لأنه عيبه كذا في 'المعدن'. هذه العلة وهي سلوع عن عقل، وروا هذه الولاية من نوع زوال تلك الولاية؛ لأن روا هذه الولاية عن تلك الولاية كذا في 'المعدن'. الإحداد في الجنس المراد بالاتحاد في الجنس أن يتحد الحكماء في وصف أي: 'المصاف'، ويمتزمان في وصف أي: 'المصاف إليه' كالإحداد في الإضافة، والوصف مثل ولاية النفس وولاية المال، ومثل حرج الاستئذان وحرج النجاسة، فإن فيهما المصاف وهي 'الولاية' مشترك ومتحد، والمصاف إليه مختلف ومعاير؛ لأن النفس والمال معايران، وكذا الحرج المضاف إلى الاستئذان والنجاسة متحد، والمصاف إليه مختلف؛ لأن النجاسة والاستئذان معايران، فمطلق الولاية حسن، وولاية الإنكاح نوع، وولاية المال نوع آخر، وولاية الصعر الفلاني فرد، وكذا الحرج حسن، وحرج الاستئذان نوع، وحرج النجاسة نوع آخر، وحرج الاستئذان الفلاني فرد، وكذا حرج نجاسة كذا فرد فافهم.

حرج الاستئذان الح: يباه: أن الله تعالى أمرا بأن يستأذن العبيد الذين لم يحكموا في ثلاث أوقات من قبل صلاة الفجر، وحين وضع الثياب من الظهيرة، ومن بعد صلاة العشاء، وأسقط الإذن بعد هذه الأوقات، وبين علة كثرة الطواف بقوله: "طوافون عليكم بعضكم على بعض" يعني أن يحكم بهم وهم حاجه إلى المحالطة والمداخلة يطوفون عليكم أي للخدمة، وتطوفون عليهم بالاستخدام، فلو جرى الأمر بالاستئذان في كل وقت لأدى إلى الحرج كذا في الشرح..

وإن بلوغ الجارية عن عقلٍ علةٌ زوال ولاية الأب في المال، فيزول ولايته في حق النفس بهذه العلة.

ثم لا بد في هذا النوع من القياس من تجنيس العلة بأن نقول: إنما يثبت ولاية الأب في مال الصغيرة؛ لأنها عاجزة عن التصرف بنفسها فأثبت الشرع ولاية الأب كيلا يتعطل مصالحها المتعلقة بذلك، وقد عجزت عن التصرف في نفسها، فوجب القول بولاية الأب عليها، وعلى هذا نظائره.

أي تدبير أمورها مال الصغيرة الذي ذكرنا

= لا من نوعه إلخ لأن هذا حرج النحاسة، وذلك حرج الاستئذان واحتفا باعتبار النوع، وإن اتخذا باعتبار الجنس؛ لأن كلا منهما من جنس واحد وهو نفس الحرج كذا في الشرح. **تحكم هذه العلة** وهي الصغير وهذه الولاية من جنس تلك الولاية لأمس نوعها؛ لأن الولاية في النفس غير الولاية في المال كذا في "المعتمد".

روال ولايه إلخ أو يقال: روال الصغير علة لزوال الولاية، أو يقال: نوعها علة لخيارها في نفسها، أو يقال: روال الصغير علة لخيارها وولايتها على نفسها، وهذا عرفت أن المقصود الواحد يكون له عبارات ومفاهيم مختلفة تعبيرية وجودية وعدمية، بخور التعبير عنه بأبيها كان ولا يختلف المطلوب، فالزراع في صلوح العدمي لوجودي مما لا يلائم عند أهل التحقيق، وقد نقل عن أبي ريد الدوسي وفجر الإسلام من الحمية: أنه لا بخور، وتبعه الإمام كمال الدين بن الهمام في "التحرير"، وكثير من المتأخرين رحمهم الله.

في حق النفس إلخ: أي في حق نفس العلام والخارية بهذه العلة أي: البلوغ عن عقل، وروال هذه الولاية من جنس زوال تلك الولاية لا من نوعها؛ لأن روال هذه الولاية غير روال تلك الولاية. **هذا النوع** أي النوع الثاني وهو اتحاد الجنس. [الشافعي: ص ٢٦٩] **من تجنيس العلة** أي من جعل العلة حساً أي: معنى عاماً يعم المخصوص وغيره ليؤثر في حكم المخصوص، وفي جنسه من حكم المخصوص كما إذا عللنا ولاية الأب في مال الصغيرة بمعنى العجز عن التصرف، وهذا المعنى يعم المال والنفس، ولهذا أثبتنا الولاية على النفس أيضاً كما أثبتنا على المال كذا في "أصول الأصول".

فوجب القول إلخ: كيلا يتعطل مصالحها المتعلقة بالنفس، فاعجز عن التصرف معنى عام يعم المال والنفس، فلهذا أثبتنا ولاية الأب على النفس أيضاً كما أثبتنا على المال لوفور شفقته وكمال رأيه في نفسه وماله كذا قيل. **نظائره**. وكذلك من نظائره التيمم عند خوف فوت صلاة العيد. [الشافعي: ص ٢٦٩]

وحكم القياس الأول: أن لا يطل بالفرق؛ لأن الأصل مع الفرع لما اتحد في العلة وجب اتحادهما في الحكم، وإن افرقا في غير هذه العلة.

وحكم القياس الثاني: فساده بممانعة التجنيس، والفرق الخاص وهو بيان أن تأثير الصغر ^{لأصل والفرع} من حسن حكمه ^{لأصل} في ولاية التصرف في المال فوق تأثيره في ولاية التصرف في النفس.

وبيان القسم الثالث: وهو القياس بعلة مستنبطة بالرأي والاجتهاد ظاهر، وتحقيق ذلك: إذا وجدنا وصفاً مناسباً للحكم، وهو بحالٍ يوجب ثبوت الحكم ويتقاضاه بالنظر إليه، ^{المعبر} ^{القياس بعلة مستنبطة} الوصف المناسب

بالفرق أي مطلق الفرق بين المقيس والمقيس عليه؛ إذ لا يشترط في القياس الاتحاد في جميع الأوصاف بل في البعض، فمطلق الفرق مؤيد للقياس لا مثل. وإن افرقا الخ وصورة الفرق في هذا النوع: أن يقول السائل مثلاً: لا يلزم من الولاية في العلام الولاية في الخارية الثيب؛ لأن الثيب صارت لها قدرة التصرفات بنفسها لرواحياتها، ففوق في جوارحه: هذا لا يضربا لثبوت الاتحاد بين العلام والصغيرة في العجر اثبات بالصغر، فيثبت الاتحاد في الحكم وهو ثبوت الولاية للأب مع وجود الافتراق بوصف آخر، فلا يطل بقياس بالفرق فافهم كذا في 'معدن الأصول'. بممانعة التجنيس بأن يجمع السائل عموم العلة وشيئها الأصل والفرع، فلا تؤثر في حكم الأصل كذا في 'معدن الأصول'.

والفرق الخاص عطف على قوته: بممانعة التجنيس يعني فساد القياس الثاني لأمرين: بممانعة التجنيس والفرق الخاص كذا قيل. فوق تأثيره الخ لأن الحاجة في التصرف في المال كثير الوقوع له في كل يوم مائة مرة لمتنن في الأكل والمشمارب والملابس والمساكن وغيرها، واجرة لا يحتمل التأخير وهي عاجزة عن التصرف فيها، فبهذه الضرورة وجب الولاية عليها لأبيها في ماها، ومثل هذه لم توجد في النفس لابعدام الشهوة؛ لأن هذه الثيب صغيرة غير بالغة، فلا يضطر إلى الولاية عليها لأبيها، وإنما هي بعد بلوغها، معد البلوغ تشاور فيه، فهذا الفرق راجع إلى أن العلة ليست عامة للفرع ساء عني احتمال أن العلة هو الصغر لا نفسه مطلقاً بل هو مع الضرورة أي: المجموع والمعروض من حيث هو كذلك.

وصفاً مناسباً ومعنى هذا: أن يكون الترتب متصفاً لمصلحة تجب الصنع وتندفع الضرر عن العباد. [اشافي: ص ٢٧١] بالنظر إليه أي طاهراً، وإنما قال بالنظر إليه طاهراً؛ لأن ثبوت تحقيق العلة في القياس ليس بقطعي بل بقول: إن هذا الوصف علة نظراً إلى الظاهر؛ لأن كلامنا فيما لم تكن العلة منصوبة.

وقد اقترن به الحكم في موضع الإجماع يضاف الحكم إليه للمناسبة لا لشهادة الشرع ^{قد يوصف} بكونه علة.

ونظيره: إذا رأينا شخصاً أعطى فقيراً درهماً غلب على الظن أن الإعطاء لدفع حاجة الفقير، وتحصيل مصالح الثواب.

إذا عُرف هذا فنقول: إذا رأينا وصفاً مناسباً للحكم، وقد اقترن به الحكم في موضع الإجماع يغلب الظن بإضافة الحكم إلى ذلك الوصف.

وغلبة الظن في الشرع توجب العمل عند انعدام ما فوقها من الدليل بمنزلة المسافر إذا غلب على ظنه أن بقره ماءً لم يجوز له التيمم، وعلى هذا مسائل التحري.

وحكم هذا القياس: أن يطل بالفرق المناسب؛ لأن عنده يوجد مناسبٌ سواء في صورة

يضاف الحكم إليه: جواب إذا أي: إذا وجدنا مناسباً للحكم وقد اقترن به الحكم في موضع آخر من نص أو إجماع يضاف الحكم إلى ذلك الوصف كذا في "معدن الأصول".

للمناسبة: لماسة ذلك الوصف الحكم. **يكونه علة** أي يكون الوصف علة كما إذا علنا في ولاية الإنكاح في الصغير علة الصعر للمناسبة؛ لأن ولاية الإنكاح لم تشرع إلا على وجه النظر للصغير باعتباره عاجزاً عن مباشرة الإنكاح مع حاجة إلى مقصوده، والصغير مورث للعجز. فكان هذا تعليلاً بوصف ملائم للحكم، وقد ظهر أثر هذا الوصف في موضع الإجماع وهو ولاية المال، فإنها ثابتة في مال الصغير بالإجماع، وإنما يشترط هذا الوجوب العمل بالوصف؛ لأن الوصف في القياس بمنزلة الشاهد من العدالة وهو احتسابه عن محطورات ديه، واجتنابه عنها يدل ظاهراً على أنه يحتب عن الكذب في الشهادة أيضاً، فظهور أثر الوصف في موضع آخر يدل ظاهراً على أنه مؤثر في موضع النزاع، فهذا يوجب العمل بالقياس بهذه العلة، وأما مجرد المناسبة فيجوز ولا يوجب كذا في "الفصول" و "المعدن" **لم يجوز له التيمم** لأن غلبة الظن عند انعدام ما فوقها من الدليل بمنزلة المتحقق. **مسائل التحري:** كما إذا اشتبهت عليه القلة وتحري ووقع تحريه على شيء لعللة الظن وليس عنده من يسأله فيجب العمل به. **بالفرق المناسب** أي بالفرق بين الأصل والفرع في الوصف المناسب؛ لأن عنده وجود الفرق =

الحكم، فلا يبقى الظن بإضافة الحكم إليه، فلا يثبت الحكم به؛ لأنه كان بناءً على غلبة الظن، وقد بطل ذلك بالفرق.

وعنى هذا: كان العمل بالنوع الأول بمنزلة الحكم بالشهادة بعد تركية الشاهد وتعديله، والنوع الثاني بمنزلة الشهادة عند ظهور العدالة قبل التركية، والنوع الثالث بمنزلة شهادة المستور.

فصل في الأسئلة المتوجهة على القياس

الأسئلة المتوجهة على القياس ثمانية:

١- الممانعة ٢- والقول بموجب العلة ٣- والقدب ٤- والعكس ٥- وفساد الوضع

يوجد مناسب في انقياس عليه سوى الوصف الذي عثموده، ومثال ذلك كما قال الشافعي: يجب الحركة في ما انصبي قياساً على السالم، والجامع دفع حاجة لفقير وسائل أن يبطه بالفرق مناسب وهو أن يقول: إن وجوب الحركة في صورة موضع الإجماع تطهير لأنام وندوب، وهذا المعنى مفقود في صورة الفرع فلا يجب كذا في 'الفصول' و'المعدن'.

كان العمل أي عني ما ذكر من الأقسام الثلاثة، والفرق بينها: أن الوصف المعلوم بكتابات واسعة بمنزلة تركية الشاهد المعدن من مركبي؛ لأن دلالة الص عني كونه عنة بمنزلة تركية الشاهد من مركبي، والوصف المعلوم بالإجماع بمنزلة الشاهد الذي ظهر عدالته قبل التركية؛ لأن الإجماع لا يس صريحاً ولا إشارة عني أن هذا الوصف عنة. بالنوع الأول هو التعيل المخصوص بالقرآن واخذيت بمنزلة القضاء بشهادة الشهود بعد تعديله، ثم تركيتهم شهادة مركبي، فإنه لا يتصور فيه نقض صلاً وهو قضاء كامل موثق وثيق لا يحتمل البطلان والانتقاض.

والنوع الثاني: المراد من النوع الثاني: القياس اسمي عني الوصف المتحد في محس بين الأصل و الفرع، وكلا النوعين قد شئت عتبهما في الأصل بالص. [اشافي: ص ٢٧٣] بمنزلة شهادة مستور لأنه لم تظهر عدالته وفسقه كما لم يظهر كون الوصف عنة بدليل من نص أو إجماع. الممانعة هي أسس المضاربة وأصحبها؛ لأن امصاره وصعت على مثال الخصومات في دعاوي الواقعة في حقوق العباد، فالمعلل يدعي نزوه الحكم الذي رام قصد -

٦ - والفرق ٧ - والنقض ٨ - والمعارضة.

أما الممانعة فنوعان: أحدهما: منع الوصف، والثاني: منع الحكم، مثاله: في قولهم: صدقة الفطر وجبت بالفطر فلا تسقط بموته ليلة الفطر.

قلنا: لا نسلم وجوبها بالفطر بل عندنا تجب برأس يمونه ويلى عليه.

وكذلك إذا قيل: قدر الزكاة واجب في الذمة فلا يسقط بهلاك النصاب كالدين.

قلنا: لا نسلم أن قدر الزكاة واجب في الذمة بل أدائه واجب، ولئن قال: الواجب أدائه، فلا يسقط بالهلاك كالدين بعد المطالبة.

قلنا: لا نسلم أن الأداء واجب في صورة الدين بل حرم المنع حتى يخرج عن العهدة أي قدر الزكاة بالتخلية، وهذا من قبيل منع الحكم.

= إثباته على السائل. والسائل يدعي عليه، فكان سبيله الإنكار كما أن سبيل المدعى عليه في الحقوق الدفع عن نفسه والإنكار. فلا ينبغي له أن يتجاوز إلى غير الممانعة إلا بعد الضرورة، وهي أنه إذا ثبت ما ادعاه المجيب مؤثراً في الحكم يتجاوز السائل عنها إلى القبول بموجب العلة إن أمكنه ذلك بأن كان الوصف من جنس الحكم وإلا يشتغل بالقلب، ثم بالمعارضة، فإذا زال الكلام إلى المعارضة سهل الأمر على المجيب كذا في "الفصول".

مع الوصف: بأن يقول: لا نسلم أن الوصف الذي جعله المعلن علة موجود في امتناع فيه، والمنع إما مع السند أو بدونه، والسند ما يكون امتنع مبيهاً عليه. **يمونه ويلى عليه**: أي يقوم المكلف بكفائته ويتحمل مؤنته، وقوله: يلى عليه أي: ذلك المكلف على ذلك الرأس؛ بقوله **عنه**. "أدوا عن قومون" أي تحملوا هذه المؤنة عن وجب عليكم مؤنته، فعلم به أن الرأس سبب، وسيأتي تحقيقه في باب الأسباب من هذا الكتاب.

وكذلك: أي مثل الممانعة في الوصف في المسألة السابقة الممانعة فيما إذا قال: قدر الزكاة وهو خمسة دراهم واجب في الذمة لا تعيقها بالغيب كذا في "المعدن". **فلا يسقط بهلاك** **إح**: جعل الشافعي **عنه** وجوب مقدار الزكاة علة للحكم وهو بقاء الواجب بعد هلاك المال. وإنما تمتنع هذه العلة، فنقول: لا نسلم أن قدر الزكاة واجب في الذمة بل أدائه واجب في الذمة كذا في "فصول الحواشي". **وهذا**: أي قولنا: لا نسلم أن وجوب الأداء ثابت في صورة الدين. **من قبيل مع** **إح**: لأن وجوب الأداء وجوازه من قبيل الأحكام.

وكذلك إذا قال: **المسح** ركنٌ في باب الوضوء فليُسنَّ تثليثه كالغسل.

قلنا: لا يُسَلَّم أن التثليث مسنونٌ في الغسل، بل إطالة الفعل في محل الفرض زيادةً على

المفروض، كإطالة القيام والقراءة في باب الصلاة، غير أن الإطالة في باب الغسل

المسح إلخ. فالمعدل من الشافعية مثلاً علل حكم سية تثليث الغسل في الأعضاء المعسولة بتركيبية بأن تثليث في المفروض إنما كان من جهة أن الغسل فرض وركن للوضوء، والفرض يكمل بالس، والتكميل إنما هو بالتكرير وكماله بالتثليث، ثم إذا وجدت هذه العلة أي الفرضية في المسح يس فيه أيضاً تكميته بالتثليث، وهذا مذهب الشافعي. أنه مسنون بمياه مختلفة يص عليه في كتبه وقطع به جماعة من حماهير أصحابه، لكن حكي الرافعي أن كونه مرة واحدة وجه لأصحابنا وهو مذهب أكثر العلماء والفقهاء، وحكاها الترمذي أيضاً عن الشافعي، ومذهبه في التثليث حكاه ابن المنذر عن أنس وسعيد بن جبير وعطاء، وهو رواية عن أحمد وداود، ومذهب الحنفية أن المسنون هو المرة المستوعبة، قال ابن المنذر: ومن قال به ابن عمر وطبحة بن مصرف وأحمد وحامد والبخاري ومجاهد وسام بن عبد الله وأحمد بن حنبل البصري، ومالك وأحمد والثوري وغيره، واحتاره ابن المنذر، قال ابن عدي: كل الرواة قالوا بمسح الرأس مرة واحدة وهو الأصح كذا في "الحصول".

قلنا لا يُسَلَّم إلخ فمنعنا الحكم وهو سية التثليث في المقيس عليه وهو الغسل في الأعضاء الثلاثة، وبناه: أي بيان مع الحكم، أن التكرار ليس بسية مقصودة في الأصل؛ لأنه لا أثر لوصف تركيبة في التكرار، وإنما أثره في سية التكميل؛ لأن السنن والتواجبات إنما شرعت مكملات للفرائض، ولأنه (أي التكميل) الأصل في سائر الأركان، والتكميل إنما يكون بإطالة الفرض في محله فيما أمكن، ألا ترى أن القيام والركوع والسجود إنما يكون تكميها بإصالتها لا تكرارها، وكذا القراءة إلا أنا لم نجد محل الإطالة في الغسل؛ لأن المفروض لما استغرق محله كانت الإطالة تكميلاً في غير محل الفرض فصرنا ضرورة إلى التكرار خلعاً عن الأصل، والعمل بالأصل ممكن في مسح الرأس، فقلنا: بالإطالة فيها بالاستيعاب فافهم كذا في "الفصول". **زيادة على المفروض** أي في محله؛ وذلك لأن التكرار ليس بسية مقصودة في الأصل أي في الغسل؛ لأنه لا أثر لوصف تركيبة في التكرار، وإنما أثره في سية التكميل؛ لأن السنن والتواجبات إنما شرعت مكملات للفرائض؛ لأن التكميل هو أصل في سائر الأركان، والتكميل إنما يكون بإطالة الفرض في محله زيادة على القدر المفروض كذا في "المعدل".

غير أن الإطالة إلخ جواب عما يقال: إذا كانت الإطالة مسبوقة في الغسل دون التكرار فمِم م يعمل بإطالة فيه، فأجاب بأن الإطالة في باب الغسل لا يتصور إلا بالتكرار؛ لاستيعاب الفعل كل المحل كذا في "المعدل".

لا يتصورُ إلا بالتكرار لاستيعاب الفعل للمحلِّ، وبمثله نقول في باب المسح: بأن الإطالة مسنونٌ بطريق الاستيعاب.

وكذلك يقال: التقابضُ في بيع الطعام بالطعام شرطٌ كالنقود، قلنا: لا نسلمُ أن التقابضَ شرطٌ في باب النقود، بل الشرطُ تعيينها؛ كيلا يكونَ بيعُ النَّسيئةِ بالنَّسيئةِ، غيرَ أن النقود لا تتعَيَّنُ إلا بالقبض عندنا.

وأما القول بموجب العلة: فهو تسليمُ كون الوصف علة، وبيانُ أن معلولها غير ما ادَّعاه المعلنُّ.

ومثاله: المرفقُ حدٌّ في باب الوضوء، فلا يدخلُ تحت الغسل؛ لأن الحد لا يدخل

في بيع الطعام إلخ أي من جنس محبوب كالخطة والشعر، والظاهر من هذا تماثلهما في الجنس كبيع الخطة بالخطة والملح بالملح، ويشترط فيه التسوية بخديث الربا مثلاً مثل أخرجه مسلم، وعلى هذا الظاهر يشترط التقابض أيضاً بخديث الربا، وفيه: 'يدأ بيد'، وقوله: شرط أي واجب ضروري، وإلا فلا تعليل لإثبات الشرطية، وإنما هو للحكم على ما تقرر.

كالنقود: أي بيع النقود وهي الأثمان حيث شرط تقابض البديلين في عقد الصرف، والجامع: أن كلا منهما مال يجري فيه الربا. بيع النسيئة إلخ: وهو حرام لهما ١٤٠ عن بيع الكالئ بالكالئ أي النسيئة بالنسيئة، ويؤيده أحاديث آخر أيضاً كحديث يدا بيد، وقال أحمد رحمه الله: قد أجمع الناس على عدم جواز بيع الدين بالدين. غير أن النقود إلخ: جواب ما يقال لما كان التعيين في النقود شرطاً دون القرض، فينبغي أن يحوز بيع النقود بدون القرض، فأجاب بأن النقود لا تعين وإن عنت إلا بالقبض كذا في 'معدن الأصول'.

إلا بالقرض: إذ الدراهم والدنانير لا يتعيان في العقود والفسوخ؛ شوقاً في الذمة، وهذا إذا ابتاع سلعة بدراهم معينة جاز أن يوجب مكانها أخرى، بخلاف الطعام، فإنه يتعين بالتعيين من غير قرض، فلا يحتاج إلى التقابض كذا في "المعدن". ومثاله: المرفقُ إلخ: فإن المعلن ادعى أنه لا يدخل تحت العسل بعله أن الحد لا يدخل إلخ، والسائل يسلم أن هذا الوصف، وهو كونه حدّاً في باب الوصف علة لهذا الحكم طاهراً، وهو أنه لا يدخل تحت العسل، لكن =

في المحدود، قلنا: المرفقُ حدُّ الساقط، فلا يدخلُ تحتَ حكمِ الساقط؛ لأن الحدَّ لا
^{لها}
 يدخل في المحدود.

وكذلك يقال: صومُ رَمَضانَ صومُ فرضٍ فلا يجوز بدون التعيين كالقضاء، قلنا: صوم
^{مثل القول بموجب العلة}
 الفرض لا يجوز بدون التعيين إلا أنه وجد التعيين ههنا من جهة الشرع.
^{في صوم رمضان}
 ولئن قال: صومُ رمضان لا يجوز بدون التعيين من العبد كالقضاء.

قلنا: لا يجوز القضاء بدون التعيين، إلا أن التعيين لم يثبت من جهة الشرع والقضاء،
^{الشافعي}
 فلذلك يشترط تعيينُ العبد. وهنا وجدَ التعيينُ من جهة الشرع فلا يشترطُ تعيينُ العبد.
^{في صوم القضاء أي في رمضان}

حكمها بالتحقيق أنه لا يدخل تحت المحدود، فيكون المعنوي ههنا غير ما ادعاه المعلن؛ لأن دعواه أنه لا يجب
 تحت الحكم العسل بالعلة المذكورة، قس: إنه لا يدخل تحت حكم الساقط بالعلة المذكورة، وقد سبق تحقيق هذا
 في حروف المعاني على وجه الاستقصاء، والمحدود حينئذ الحاش الساقط؛ لأن الغاية ههنا للإسقاط، فكان المرفق
 حد الساقط؛ لأن الحاش المعسول كما قال المعلن: والمرفق حد الساقط لا حد العسل فلا يدخل تحت الساقط
 كذا في كتب الأصول. **في المحدود** كالنيل في باب الصوم جعل القائس كونه حدًا في باب الصوم علة لهذا ظاهر
 وهو لا يدخل تحت العسل كذا في 'معدن الأصول'. **قلنا المرفق** أي قس: سبما المرفق حدًا لكنه حد الساقط؛
 لأن الغاية ههنا للإسقاط، فكان المرفق حد الساقط لا حد المعسول، والمحدود الحاش لساقط لا الحاش المعسول
 كذا في 'معدن الأصول'. **لا يجوز القضاء** الخ اعلم أن المحتاح في صحة عبادة معينة نحو أن من التعيين، الأول:
 لتمييز العبادة عن العادة وقد حصل ذلك سبب مطلق الصوم. والثاني: لتمييز العبادة من بين العبادات، وهذا إما
 يحتاج إليه عند إردحام الأمثال والبطائر وتراكمها؛ لأن الحاجة إلى التمييز إما هي بعد المراجعة، ولا تمييز إلا بعد
 الاشتراك. وإذا انقطع عرق الشراكة والتراحم فلا يحتاج إلى التعيين لتمييز بين البطائر، وهما الاشتراك
 والإردحام؛ لأنه ورد في الحديث: 'إذا سلخ شعبان فلا صوم إلا عن رمضان' كذا في 'أصول'.

فلا يشترط الخ وحاصل هذا الجواب الممانعة في شرط القياس، وهو: أن الفرع ليس سطر الأصل؛ لأنه إما
 شرط التعيين في الأصل (أي بصوم القضاء)؛ لأنه لم يوجد فيه تعيين من الشرع، وفي الفرع (أي صوم رمضان)
 يوجد التعيين من الشرع، فلا حاجة إلى تعيين العبد.

وأما القلب فنوعان: أحدهما: أن يجعل ما جعله المعلل علة للحكم معلولاً لذلك الحكم. ومثاله في الشرعيات: جريان الربا في الكثير يوجب جريانه في القليل كالأثمان، ^{هذا النوع من القلب} فيحرم بيع الحفنة من الطعام بالحفتين منه. ^{من الطعام مما يكره}

قلنا: لا بل جريان الربا في القليل يوجب جريانه في الكثير كالأثمان. ^{أي ليس الأمر كذلك}
وكذلك في مسألة المتجىء بالحرَم: حرمة إتلاف النفس يوجب حرمة إتلاف الطرف

وأما القلب هو في اللغة يستعمل في معنيين: أحدهما: أن يجعل أسهل الشيء أعلاه وأعلىه أسفله كقلب القصعة والكوز. وثانيهما: أن يجعل باطن الشيء ظاهره وظاهره باطنه كقلب الخراب والثوب، وكلاهما يرجعان إلى شيء واحد وهو تغيير حياة الشيء على خلاف الحياة التي كان عليها، فكذا في القياس يستعمل القلب الصحيح بمعنيين، وكلاهما يرجعان إلى معنى واحد وهو تغيير الدليل إلى حياة تخالف التي كان عليها كذا قيل.

معدولاً لذلك الخ يعني ما جعله المعلل علة جعله أسائل معلولاً أي: حكماً، وما جعله المعلل جعله أسائل علة، وفيه إبطال التعليل بإبطال علته بجعلها حكماً، وإنما يصح هذا النوع من القلب فيما إذا علل المستدل بالحكم بأن جعل ما كان حكماً في الأصل علة للحكم آخر، فأما لو علل بالوصف المحض لا يرد عليه هذا القلب؛ لأن الوصف لا يصير حكماً بوجه ولا يصير الحكم الثابت علة له؛ لأنه ساق على الحكم كذا في "المعدن".

بالحفتين منه. إلا من جعل الربا في الكثير حراماً في بيع ما يدخل تحت الكيل يوجب جريان الربا في القليل كالأثمان، فإنه يجري فيه الربا في القليل والكثير، والجامع: أن كلا منهما يجري فيه الربا.

بل جريان الربا الخ. أي فقد قلنا تعليل الخصم وجعسا جريانه في الكثير حكماً وهو علة في قياس الخصم، وجعسا جريانه في القليل علة وهو حكم في قياسه، وفيه أن القلب إنما يكون في الأصل والمصنف في قلب في الفرع، ويجب أن القلب في الفرع يستلزم القلب في الأصل كذا في "المعدن". **المتجىء بالحرَم.** وهو من عليه القصاص في النفس، فإنه إذا التجىء إلى الحرم لا يقتل فيه عندنا؛ لقوله تعالى: **وَمَنْ تَجَدَّكَ مِنَ الْقُرْبَىٰ فَزِدْهُ مِنْهُ وَلَا يَبْغَىٰ**، فإنه لا يقتل حتى يضطر إلى الخروج، فيقتل خارج الحرم، وعند الشافعي لا يقتل في الحرم بالقياس على من عليه القصاص في الطرف؛ لأنه إذا التجىء إلى الحرم يستوفي منه القصاص اتفاقاً، فكذا من عليه القصاص في النفس، والجامع: أن كلا منهما جائز، قال أصحاب الشافعي: حرمة إتلاف النفس يوجب حرمة إتلاف الطرف يعني أن حرمة إتلاف النفس علة لحرمة إتلاف الطرف كصيد الحرم؛ لأن =

كالصيد. قلنا: بل حرمة إتلاف الطرف يوجب حرمة إتلاف النفس كالصيد، فإذا جعلت علة معمولة لذلك الحكم لا تبقى علة له؛ لاستحالة أن يكون الشيء الواحد علة للشيء ومعلولاً له.

والنوع الثاني من القتب: أن يجعل السائل ما جعله المعلن علة لما ادعاه من الحكم علة لضد ذلك الحكم فيصير حجة للسائل بعد أن كان حجة للمعلن.

مثاله: صوم رمضان صوم فرض، فيشترط التعيين له كالقضاء.

قلنا: لما كان الصوم فرضاً لا يشترط التعيين له بعد ما تعين اليوم له كالقضاء.

لأنه فصل الحاصل

حرمة نفسه يوجب حرمة طرفه، وحرمة الطرف غير ثابت في المتحجي بالإجماع، فعنه أن حرمة النفس أيضاً غير ثابت، وإلا يزم تخلف الحكم عن العلة وهو باطل كذا في بعض الحواشي. والنوع الثاني الح. قلب الوصف أي العلة شاهداً على المعلن بعد أن كان شاهداً له. [الشافي: ص ٢٨٠]

بعد أن كان حجة الح. أي ذلك الوصف حجة للمعلن وشاهد به، وهذا كقلب الجراب وهو جعل طهره بطناً وبطنه طهراً فأبى الوصف كان شاهداً عليك قلته تجعله شاهداً لك وكان ظهرك إليك، فصار وجهه إليك، وهذا النوع من القلب لا يتحقق إلا بوصف رائد فيه تفسير الوصف الأول لا مدلل له، لأن الوصف الواحد لا يمكن أن يكون شاهداً لحكمين متباينين بدون الزيادة كذا في "المعدن".

لما كان الصوم الح. قلت: ليس هذا جعل دليل المعلن وعلة دليلاً له، وعلة لحكما بعدم التعيين، بل بعد صم أمر رائد إليه هو تعيين اليوم في الصوم وهذا ليس عكساً حقيقياً بل صورياً، ثم اعلم أن كل هذا المقاولات وإنحاء النظر والمحاورات مبنية على العفلة ومطارحة قبل تنقيح محل البحث وتحقيق مضمون المدعي، فإنه يتقح أولاً أن الحكم المعلن بالفرصة هل هو وجوب مطلق التعيين فمسلم وغير ضار؛ لأنه تعيين شرعي أو وجوب خصوص التعيين العبدى فصار، لكنه غير مسم اقتضاء العلة له، فبعد التنقيح لا يبقى للسائل إلا مقام المانع أو النقص أو المعارضة كما حققه أهل الماطرة كذا في "الحصول". بعد ما تعين الح. وهذا وصف رائد؛ لأن فيه تعيينه للوصف الأول؛ لأن كلاماً فيه لا في نفس الموضع. كالفصاء أي كصوم القضاء، ولكن صوم القضاء يتعين بعد الشروع فيه، وصوم رمضان يتعين فيه؛ لأنه نفي سائر الصيامات.

وأما العكس^{العكس} فتعني به أن يتمسك السائل بأصل المعلن على وجه يكون المعلن مضطراً إلى وجه المفارقة بين الأصل والفرع.

ومثاله: الحلي^{لا يستعمل} أعدت^{لحلي} للابتدال فلا يجب فيها الزكاة ككتاب البذلة. قلنا: لو كان الحلي بمنزلة الثياب فلا تجب الزكاة في حلي الرجال ككتاب البذلة.

وأما فساد الوضع: فالمراد به أن يجعل العلة وصفاً لا يليق بذلك الحكم. مثاله: في قولهم في إسلام أحد الزوجين: اختلاف الدين طراً على^{لا يصح} النكاح فيفسده، كارتداد أحد الزوجين، فإنه جعل الإسلام^{الشافعية} علة لزوال الملك^{فساد الوضع}. ملك النكاح.

قلنا: الإسلام عهد عاصماً للملك فلا يكون مؤثراً في زوال الملك. وكذلك في مسألة طول الحرية: أنه حر قادر على النكاح، فلا يجوز له الأمة كما لو كانت تحته^{حافظاً} حرة. أي القدرة على نكاحها.

وأما العكس وهو لغة: أن يرد الشيء إلى السنة الأولى، وفي الاصطلاح: أن يتمسك السائل بأصل المعلن أي: بما جعله المعلن أصلاً مقيساً عليه لصد ما فرع المعلن أي: لصد الحكم الذي جعله المعلن فرعاً، وهو الحكم المدعى بالقياس. ككتاب البذلة فاضطر المعلن في صحة قياسه إلى قول الفرق بين الأصل والفرع أي: بين حلي الرجال وثياب البذلة بأن يقال: حلي الرجال حرام الاستعمال، فلم يتحقق فيه الابتدال بخلاف الثياب.

في إسلام أحد^ح فإهم قالوا في إسلام أحدهما: إنه تقع الفرقة بمجرد الإسلام، وعدد الأحاف: لا تقع الفرقة قبل عرص الإسلام وإباء، الآخر قالوا: لأن في إسلام أحدهما اختلاف الدين فيوجب فساد النكاح كالردة، قلنا: هذا فاسد وضعا؛ لأنه أي: المعلن جعل الإسلام علة لزوال الملك، والإسلام عهد عاصماً للملك والحقوق كما أي: أسلم في دار الحرب فقد عصم نفسه وماله وولده الصغير، فلا يكون مؤثراً في زوال الملك كذا في "الفصول". فلا يكون مؤثراً^ح بل المؤثر في الحقيقة في زوال الملك هو إباء الآخر عن الإسلام بعد العرص

عليه، فإنه علة صالحة للتفريق بينهما كما أنها علة مناسبة للحكم. [الشافعي: ص ٢٨٢]

قلنا: وصف كونه حرّاً قادراً يقتضي جواز النكاح، فلا يكون مؤثراً في عدم الجواز.
وأما النقض فمثل ما يقال: الوضوء طهارة فيشترط له النية كالتيتم.
قلنا: ينقض بغسل الثوب والإناء.

وأما المعارضة فمثل ما يقال: المسح ركن في الوضوء فليس تليثه كالغسل.
قلنا: المسح ركن فلا يُسن تليثه كمسح الخفّ واليتم.
في الوضوء

فصل في سبب الحكم وعلمته وشرطه:

الحكم يتعلق بسببه، ويثبت بعلمته، ويوجد عند شرطه.

وأما الفصل فهو وجود العلة وتخلّف الحكم عنه سواء كان مانعاً أو لعبه عند من لم يحور التحصيل أي: تخصيص العلة، فالتخصيص ماقصة عندهم، وعند من جوزه هو تخلف الحكم عما ادعاه المعلل علة لا مانع، مثاله: ما يقال: الوضوء طهارة فيشترط فيه النية كالتيتم، والجامع: أن كلا منهما عادة ولا عادة بدون النية، قسنا: بقص يغسل الثوب والإناء لوجود العلة وهي الطهارة مع تخلف الحكم وهو اشتراط النية؛ لأنه لم يشترط النية فيهما فتدبر كذا قيل. ما قال الخ القائلون هم أهل الطرد من الشافعية [الشافعي: ص ٢٨٢]
فما دعاه المعلل فارقاً بتعريف العلة إلى أن العلة ليست ما فهمهم حتى تقولوا: يلزم تخلف الحكم عن علة في طهارة الثوب، بل العلة عندنا هو الطهارة الحكمية وهي غير معقولة، فيحتاج فيها إلى النية، وأجاب عنه الحنفية: بأن تنحس البدن بخروج الحاسة أمر معقول نعم الاقتضاء على الأعضاء الأربعة مع وجوب تطهير البدن كله غير معقول قد جور لدفع الخرج، فإذا تنحس البدن والماء مطهر لطبيعة المنطهر شرعاً أيضاً، فيتطهر به ويريل الحاسة بلا حاجة إلى النية، بخلاف التيمم، فإن التراب ملوث لا مطهر.

وأما المعارضة [الفرق بين التعارض: والمتعارض أن التناقض يوجب بطلان نفس الدليل، والتعارض يجمع ثبوت الحكم من غير أن يتعرض الدليل] وهي أن يأتي السائل بدليل آخر يفي حكم دليل المعلل بأن يقول للمعلل: ما ذكرت من الدليل وإن دل على الحكم، لكن عندنا من الدليل ما يفي به. [حاشية الشيخ أكرم الدوي: ص ٢٤٤]
الحكم الخ لما تم البحث من دلائل الشرع وهو الأصول الأربعة، فاعلم أن ما ثبت بهذه الدلائل من الأحكام يتعلق بأسبابها وشروطها وعلمتها، فلا بد من بيان ذلك، فإن الحكم يتعلق بسببه؛ لأنه يفصلي

فالسبب ما يكون طريقاً إلى الشيء بواسطة، كالطريق، فإنه سبب للوصول إلى المقصد بواسطة المشي، والحبل سبب للوصول إلى الماء بالإدلاء.

فعلى هذا: كل ما كان طريقاً إلى الحكم بواسطة يسمى سبباً له شرعاً، ويسمى الواسطة علة.

مثاله: فتح باب الإصطبل، والقفص، وحل قيد العبد، فإنه سبب للتلف بواسطة توجد من الدابة والطير والعبد.

إليه ويتوصل به إلى الحكم، ويثبت الحكم بعلمته؛ لأنها مؤثرة في الحكم، والحكم يوجد عند وجود الحكم علة؛ لأنها مؤثرة في الحكم، والحكم يوجد عند وجود الشرط، فالسبب ما يكون طريقاً ووسيلة إلى المسبب، والحكم بواسطة بين الحكم والسبب كالطريق، فإن معناه اللغوي الطريق، واستعمل في الشرع بمعنى الطريق أيضاً كذا في "الفصول".

سعد الله اعلم أن ما يتعلق به الأحكام أربعة: السبب، والعلة، والشرط، والعلامة، ووجه الحصر على هذه الأربعة: أن ما يتعلق به الأحكام إما مؤثر في الحكم ووجوده طاهر، أو لا يكون، فالأول هو "العلة"، والثاني إما أن يوجد الحكم عنده أم لا، فالأول هو "الشرط"، والثاني إما أن يكون علماً على وجود الحكم أو لا، فالأول هو "العلامة" والثاني هو "السبب"، وإلا أن يحمل دليل الحصر على الاستقرار.

أما الشيء الخ والحاصل: أن ما فيه افضاء لا اقتضاء هو "السبب" وما فيه اقتضاء للحكم أيضاً بذاته أي: ما يقتضيه بطبعه هو "العلة"، وما ليس فيه افضاء ولا اقتضاء، بل لوجوده دخل في تحقق الحكم بأنه موط به وموقوف عليه هو "الشرط"، وما ليس له دخل أيضاً بل مجرد تعريف وكشف هو "العلامة والإمارة"، والأصل في إضافة الحكم أن يضاف إلى "علة" كصلاة العصر، وإذا تعدرت فإن "علة العلة" كالسوق والقود، وعند التعذر فإن "السبب المحصر"، وعند التعذر فإن "الشرط" كصدقة الفطر وحجة الإسلام، وقد يضاف إلى غيرها كصلاة التيسيع، وصلاة الإستخارة، وصلاة القضاء والنفل فافهم.

من الدابة الخ وهي خروج الدابة، وخروج الطير، وذهاب العبد، فكان كل واحد من الفتح والحل سبباً، والخروج والذهاب علة له كذا في "المعدن".

والسبب مع العلة إذا اجتمعا يضاف الحكم إلى العلة دون السبب، إلا إذا تعذرت الإضافة إلى العلة فيضاف إلى السبب حينئذ.

وعلى هذا قال أصحابنا **ع** إذا رفع السكين إلى صبي فقتل به نفسه لا يضمن، ولو سقط من يد الصبي فخرجه يضمن، ولو حمل الصبي على دابة فسبها فحالت يُمَنَّة ويسرة فسقط ومات لا يضمن، ولو دلَّ إنساناً على مال الغير فسرقه، أو على نفسه فقتله، أو على قافلة فقطع عليهم الطريق لا يجب الضمان على الدال.

الحكم في العذر لأنها تؤثر في الحكم وتثبت لها، والسبب يفضي إليه أي: إلى الحكم لا غير، فكانت أولى بإضافته إليها، فلا يضمن العاتق قيمة الدابة والظير ولا الحال قيمة الدابة والظير ولا الحال قيمة العبد في الصورة المذكورة كذا في بعض الحواشي. **لا يصح** أي دية قتله بقاء عبي أن دفعه سب لقتله، وإنما لا يصمه؛ لأن موته مضاف إلى فعله باختياره وهو صانع لإضافة الحكم إليه؛ بكونه اختيارياً، فلا يكون مضافاً إلى السبب بعد صلاته لإضافته إلى علة الحقيقية.

يخص أي الدافع؛ لأن سقوط السكين ليس بفعل اختياري له، فلم يكن اهلاك حاصلاً بمباشرة فعل الإهلاك اختياراً بل بامساكه الذي هو حكم دفع الدافع وهو متعد في الدفع، فيضاف ما لزم من الإمساك إليه، فصار الدفع سباً لحكم العلة باعتبار أن علة التلف وهي سقوط السكين عن الصبي مما تعذرت الإضافة إليها؛ لأنه ليس بفعله اختياراً كذا في "المعدن" و"الفصول".

لا يصح أي الحامل؛ لأن الحمل وإن كان سباً لتلفه (هو الصبي) لكن اعترضت عليه علة وهي سير الدابة وهو فعل اختياري للصبي، فيضاف إلى العلة، وأما إذا سبها الحامل فسقط الصبي ومات يضمن الحامل؛ لأن السقوط يضاف إليه فاعهم كذا في "المعدن". **لا يجب الضمان** أي لأن الدلالة سب محض؛ إذ هي طريق الوصول إلى المقصود، وقد تخلل بينهما أي: بين السبب والحكم علة تصح إضافة الحكم إليها، وهي فعل المدلول الذي يشره باختيار فيضاف إليها، فهذه المسائل الخمس المتفرعة عن الأصل المذكور، وهو أن السبب والعلة إذا اجتمعا يضاف الحكم إلى العلة إلا في مسألة سقوط السكين، فإنها أصيبت حكمها إلى السبب وهي متفرعة على الاستثناء بقوله: إلا إذا تعذرت الإضافة إلخ كذا في "المعدن".

وهذا بخلاف المودع إذا دل السارق على الوديعة فسرقها أو دل المحرم غيره على صيد الحرم فقتله؛ لأن وجوب الضمان على المودع باعتبار ترك الحفظ الواجب عليه لا بالدلالة. وعلى المحرم باعتبار أن الدلالة محظور إجماعاً بمنزلة مس الطيب ولبس المخيط فيضمن بارتكاب المحظور لا بالدلالة، إلا أن الجناية إنما تتقرر بحقيقة القتل، فأما قبله فلا حكم له لجواز ارتفاع أثر الجناية بمنزلة الاندمال في باب الجراحة.

وقد يكون السبب بمعنى العلة، فيضاف الحكم إليه.

خلاف المودع الخ جواب سوال، وهو: أن دالة المودع والمحرم أيضاً سبب محض لدلالة السارق، ومع ذلك أضيف الحكم إلى السبب يعني يجب الضمان ههما على المودع والمحرم، وحاصل الجواب: أن الضمان على المودع إنما هو بجناية على مال الوديعة وهو ترك الحفظ الذي التزمه بعقد الوديعة، فكان ضامناً بماشاة هذه الجناية بنفسه دون أن يضمن بفعل المدلول مضافاً إليه بطريق التسبب وأن الضمان على المحرم إنما يجب باعتبار أن الدلالة الخ كذا في "المعدن". **الآن حاية الخ** جواب سوال، وهو: أنه لو كان الضمان على المحرم باعتبار ارتكاب محظور إجماعاً وهو الدالة يوجب أن يجب عليه الضمان بمجرد الدلالة بدون أن يتصل بالقتل، فأجاب بأن الحاية إنما تقرر الخ كذا في "المعدن". **عملة الاندمال** وهو كون الجراحة بعد البرء محال لا يرى أثر الشئ فيها بسبب الالتزام، فهو يوجب ارتفاع الضمان من الخالي، وهذا عده الاندمال من موانع الحكم.

حقيقة لفل لأن الدلالة إنما صارت جناية بإزالته أمر الصيد، وإزالة تعرض الانتقال والانتقاض أي: بقرب انتقال إزالة الأمن وانتقاضها لجواز الخ. [عمدة الحواشي: ص ٢٢٥]

وقد يكون السبب الخ جعله صاحب "المنار" علة في خير الأسباب لها شهة بالأسباب، ومثله بشراء القريب ومرص الموت والشركة عند الأيام، وكذا كل ما هو علة العلة. فعده المصنف * من قسم الأسباب فيرجح فيه جهة السببية على جهة العلية، وصاحب "المنار" عده من قسم العلل، فترجح عنده جهة العلية فيه على جهة المسية، ثم كل تقدير يجب في علة إذا أضيف الحكم إليها أن يتعذر إضافته إلى العلة فإنه الأصل، فعند الأصل يسقط الخلاف، وقد يقال: إن العلة في العتق ليست هو الملك، والشراء علة للملك بل العلة للعتق وهو مجموع الملك والقربة، لكن لما كان الملك هو الجزء الأخير للعلة أضيف إليه الحكم كذا في "الحصول".

ومثاله: فيما يثبتُ العلة بالسبب، فيكون السببُ في معنى العلة؛ لأنه لما ثبتت العلة ^{كون السبب بمعنى العلة} بالسبب فيكون السببُ في معنى علة العلة، فيُضاف الحكمُ إليه.

ولهذا قلنا: إذا ساق دأبةً فأُتلفَ شيئاً ضمن السائق. والشاهد إذا أُتلفَ بشهادته مالا فظهرَ بطلانها بالرجوع ضمن؛ لأن سير الدأبة يضاف إلى السوق. وقضاء القاضي ^{الشهادة} يُضاف إلى الشهادة؛ لما أنه لا يسعُه ترك القضاء بعد ظهور الحق بشهادة العدل عنده، ^{القاضي}

فكون السبب اعم أن حافظ الدين يسمى قسم السبب إلى سبب محض ليس له شهة العينة كحفر الشر، والدلالة على مال إنسان أو نفسه، وإلى سبب محاري له شهة العينة كاليمين للكفارة، وتعليق الطلاق والعناق للوقوع، وإلى سبب في الحكم العينة كعينة العلة عند تعذر الإضافة أي العينة كالسوق والوقود، فأعتبر الأخير من الأسباب أيضاً، وقسم العلة إلى سبعة أقسام اسماً وحكماً ومعنى.

تسبب السائق لأن إصانة يدها بدهاها وإن كان علة للتعف لكنها حدثت بالسوق؛ لأن السوق يحمل الدابة على الذهاب كرهاً، فصار فعلها مصافاً إلى المكره، وكذلك مسألة الشهادة؛ لأن القاضي كالهيمه محمول على القضاء بعد إقامة البينة كذا في الفصول. يضاف إلى لسوق لأن الدابة تسير على طبع السائق، ولهذا تقف بإيقافه وتسير بسيره، فصار فعلها مصافاً إلى السائق كذا في المعدل. يضاف إلى السبب لأنه لما شئت العلة وتسبب فيكون السبب بمعنى العلة، فيضاف إلى الشهادة. [عمدة الحواشي: ص ٢٣٦]

بعد خبر حتى الخ فيه إيماء إلى أن فعل القضاء من القاضي وإن كان فعلاً اختيارياً صادراً من العبد المختار باختياره، فكان ينبغي أن يضاف حكم صمان المال بضياعه إلى فعل القضاء وم يضمه الشهود؛ لما أن شهادتهم سبب محض كما في الدلالة، إلا أن القاضي لما اعتمر عند الشارع عاجزاً محوراً من حيث لا يسعه على مقتضى اشرع غير القضاء على حسب شهادة الشهود بعد تعديلهم وتركيتهم، عد فعله بهذا النظر فعلاً غير اختياري في الملاحظة الشرعية، وصار حكمه حكم فعل الهيمه في عدم صلوح إضافة الحكم إليه، هذا البيان في الشهادة، وأما في التزكية، فإذا رجع المكون عن التزكية بعد الإمام الأعظم بضمان المال بهذا الوجه، وعندهما لا، فإنهم أثوا على مسلم، والشاء ليس سبباً للتعف، وليست عنه إلا قضاء القاضي وهو مختار في قضائه على أن رجوعهم لا يستلزم كذب الشهود، فلا يضاف التعف إلى رجوعهم عن التزكية أصله كذا في "الحصول"

فصار كالجبور في ذلك بمنزلة البهيمة بفعل السائق.

ثم السبب^{القاضي} قد يقام مقام العلة عند تعذر الإطلاع على حقيقة العلة تيسيراً للأمر على المكلف، ويسقط به اعتبار العلة، ويُدَار الحكم على السبب.

ومثاله في الشرعيات: النوم الكامل؛ فإنه لما أُقيم مقام الحدث، سقط اعتبار حقيقة الحدث^{وجوداً وعذراً} ويُدَار الانتقاض على كمال النوم.

وكذلك الخلوة الصحيحة لما أُقيمت مقام الوطء سقط اعتبار حقيقة الوطء، فُدَار الحكم على صحة الخلوة في حق كمال المهر ولزوم العدة.

وكذلك السفر لما أُقيم مقام المشقة في حق الرخصة سقط اعتبار حقيقة المشقة، ويُدَار

فعل السبب فكما أن التلف الحاصل بوطء الدابة يضاف إلى السائق فكذا التلف الحاصل بقضاء القاضي أضيف إلى الشاهد. [عمدة الحواشي: ص ٢٢٦] **على السبب** لما أن في التكليف يعني على العمل بحقيقة العلة من الحرج، فلذا سقط اعتبار العلة. **أقيم مقام حدث** لانتفاض الطهارة؛ لأنه سبب لانتفاضها؛ لأن النوم لا يخلو عن خروج شيء عادة. والعلة الحدث، والإطلاع على وجود الحدث في حالة النوم متعذر، والنوم لاشتماله على استرخاء المفاصل دأب إلى وجود الحدث، فيكون وجوده حادثاً بالنوم، فأقيم مقام الحدث، فلا يرد ما يتوهم أن الوضوء كان ثابتاً بيقين وفي النوم خروج النجاسة مشكوك؛ لأن الشارع أقام نفس النوم مقام حقيقة خروج النجاسة كذا في "بعض الحواشي".

وكذلك الخلوة الخ أي إذا خلا الزوج بامرأة وليس هناك مانع من الوطء لا شرعاً ولا حساً ولا طبعاً كصوم (هو مانع وطء شرعاً) ومرض (هو مانع وطء حساً) وحيص (هو مانع وطء طبعاً وشرعاً) كأنه وطئها إقامة الخلوة الصحيحة مقام الوطء، ولذا سقط اعتبار حقيقة الوطء ويُدَار الحكم (هو وجوب المهر والعدة وغيرهما) على صحة الخلوة (بأن لم يوجد مانع)، فيجب المهر الكامل ويلزم العدة وإن تيقن أنه ما كان بينهما وطء بأن كانت بكرة بعد الخلوة. **الصحة** أي الخالية عن الموانع الحسية والشرعية أُقيمت مقام الوطء، والأخبار والآثار فيه كثيرة من طريق مختلف لو لا ما يمنعنا من صيق المقام لأوردناها. **مقام المشقة** لتعذر الإطلاع على حقيقة المشقة؛ لأنها أمر مبطن يتفاوت أحوال الناس فيه.

الحكم على نفس السفر، حتى أن السلطان لو طاف في أطراف مملكته يقصد به مقدار السفر، كان له الرخصة في الإفطار والقصر.

وقد يُسمَّى غير السبب سبباً مجازاً كاليمين يُسمَّى سبباً للكفارة، وإنها ليست بسبب في الحقيقة، فإن السبب لا ينافي وجود المسبب، واليمين ينافي وجوب الكفارة، فإن الكفارة إنما تجب بالحنث وبه ينتهي اليمين.

وكذلك تعليق الحكم بالشرط كالطلاق والعتاق يُسمَّى سبباً مجازاً، وأنه ليس بسبب في الحقيقة؛ لأن الحكم إنما يثبت عند الشرط، والتعليق ينتهي بوجود الشرط،

يقصد به مقدار ح مقدار السفر وهو سير ثلاثة أيام وبهاؤها، وإنما قيد بقصد مقدار السفر؛ لأنه لو طاف سير ولم يقصد به مسيرة ثلاثة أيام ولياليها لم تكن له الرخصة. [عمدة الخواشي: ص ٢٢٨]

وقد يُسمى الح جواب نقص يرد على ما ذكره المصنف أولاً، وهو: أن السبب ما يكون طريقاً إلى الحكم مفضياً إليه، واليمين سبب الكفارة وهذا يضاف إليه كما يقال. كفارة اليمين مع أنه ليس بموصل إليها، بل اليمين ينافي وجوب الكفارة؛ لأن الكفارة لا تجب إلا بالحنث، واليمين انعقد للبر وشرعت له، والبر ينافي الحنث، فكان اليمين مانعاً للحنث، والحنث لازم الكفارة، ومما في اللازم مضاف للمزوم وإلا يعدم الملازمة التي في عبارة عن عدم الانفكاك بين الشيئين، وكذلك تعليق الطلاق والعتاق يسمى سبباً لطلاق والعتاق مع أنه مضاف لهما؛ لأن قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق، المقصود منه امتناعها عن دخول الدار حذراً عن الطلاق، وكان اليمين أي: التعليق مانعاً لوجود الشرط وهو لازم للجزاء أي: لا ينكح عن أجزاء؛ لأن الأجزاء لا يشت إلا بالشرط والمناهي للالزام مضاف للمزوم. ومعنى قوله: وبه ينتهي اليمين أنه إذا فعل بخلاف وجب اليمين ارتفع اليمين، ولذا لو فعل ذلك مرة أخرى لا يحنث، ولا يقع الطلاق إلا في كلمة "كلما"؛ لأنها إيمان لا يمين واحد، فأجاب بأنها سميت سبباً باعتبار أن يؤل إليه، بأن حالف ولزم الكفارة، والجزاء يسمى سبباً كما يسمى العيب حراماً في قوله تعالى حكاية: ﴿أَرِنِيْ أَغْصِرْ حُمْرًا﴾ كذا في "الفصول".

وبه ينتهي السبب فلا يكون سبباً له مع وجود التناهي، وإنما سميت سبباً باعتبار ما يؤول إليه. لأنها تختص أن يؤول إلى الكفارة بأن وجد الحنث.

فلا يكون سبباً مع وجود التنافي بينهما.

فصل في أسباب الأحكام الشرعية:

الأحكام الشرعية تتعلق بأسبابها؛ وذلك لأن الوجوب غيبٌ عنا فلا بُدَّ من علامة يُعرفُ العبدُ بها وجوبَ الحكم، وبهذا الاعتبار أضيفَ الأحكامُ إلى الأسباب. فسببُ وجوب الصلاة "الوقت" ^{علامة} بدليل أن الخطاب بأداء الصلاة لا يتوجَّه قبل دخول الوقت، وإنما يتوجَّه بعدَ دخول الوقت،

فلا يكون سبباً لأن من شأن علاقة العلية أن يكون العلة مقتضية لوجود المعلول وبجامعتها معه ضرورة وجوب بجماعة العلة والمعلول والموجب، وأن للعلة اختصاص بالمعلول وجوداً لا عدماً، ولا يتوهم أن المعد مضاف للمعلول بحسب رفعه ورواله عند وجوده؛ لأن الكلام في العلة الأصولية لا الحكمية فتدبر كذا في "الحصول".
تتعلق الح. وذلك؛ لأن الوجوب إما هو بإيجابه تعالى وإيجابه وإن كان معلوماً لنا بالشرع، لكن تعلقاته المتحددة في انحاء الطلب بانصرامات الأمانة حامية عنها، فإنه لا يعلم لنا في أي وقت تعلق الطلب فلا بد ههنا من مراسم ومعالم وأمارات على حصول انحاء الطلبات، فالأوقات لما كانت ظروفاً لتجدد نعمه، ومنه وموقفه لنا عليها معرفة ها اعتبرت في عامة الأحكام أسباً وعللاً لوجوبها كما في الصلاة والصيام، فتعرض المصنف لبيان انحاء الأسباب والأحكام الشرعية الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع والقياس، وبهذا علم أن الأسباب ههنا بمعنى أمارات ومعارف كاشفة عن الأحكام لا بمعنى مؤثرات، فالسبب الحقيقي لنفس الوجوب هو الإيجاب القلبي وهو الصفة الحقيقية له تعالى، وناب منابه الأسباب الظاهرة كالأوقات، والسبب الحقيقي لوجوب الأداء هو تعلق الطلب من الشارع، وسببه الظاهري صيغة الأمر اللفظية الحادثة كذا في "الحصول".

ودلت لأن الوجوب بإيجاب الله تعالى، وإيجابه تعالى الصلاة مثلاً في اليوم أو في الليلة لا يعلم متى يكون، فهو لم تكن الأسباب التي وصفت لها يشق معرفتها على العباد، ثم المراد ههنا بالأسباب العلل، لأن السبب في الشرع عبارة عما يكون طريقاً لمعرفة المطلوب لا موجباً له لكن المشائخ اختاروا لفظ السبب؛ لأنه أعم.

فيل دخول الوقت وإليه أشير بقوله تعالى: ﴿فَمِنْ حُنَّهِ لَكُمْ سُبُّ اللَّهِ وَالرُّسُلِ أَوْلَىٰ مِنَ حُنَّهِ لَكُمْ عِندَ رَبِّكُمْ﴾، والأصل في اللام هو للتعليل، ولو حمل على الوقت نظراً إلى قوله: ﴿فَمِنْ حُنَّهِ لَكُمْ سُبُّ اللَّهِ وَالرُّسُلِ أَوْلَىٰ مِنَ حُنَّهِ لَكُمْ عِندَ رَبِّكُمْ﴾ الآية، فلا يضرنا؛ لأن التوقيت لا يباي التعليل بناء على ما حققنا أنه السبب الظاهري، وأنه في الأصل من الظروف، وهذا القول.

والخطابُ مُثَبَّتٌ لوجوب الأداء ومعرَّفٌ للعبد سببُ الوجوب قبله، وهذا كقولنا: "أدُّ ثَمَنَ المِيعِ، وأدِّ نَفَقَةَ المنكوحَةِ"، ولا موجودٌ يُعرِّفه العبد ههنا إلا دخول الوقت، فتبيَّن أن الوجوب يثبُتُ بدخول الوقت، ولأن الوجوب ثابتٌ على من لا يتناولُه الخطابُ كالنائم والمغمى عليه، ولا وجوب قبل الوقت فكان ثابتاً بدخول الوقت.

وبهذا ظهرَ أن الجزءَ الأولَ سببٌ للوجوب،

من المصنف أيضاً يشير إلى أن الوقت إنما هو معرف، وإنما السبب وهو توجه الخطاب بناءً على أنه لا يتوجه الخطاب قبل دخول الوقت، والدوران دل على كونه سبباً لكنه بمعنى معرف وإلامارة، فلا يصر أنكم كيف قلتم بالعلل الطردية كذا قال مولانا محمد حسن السبهي في "حصول احواشي".

والخطابُ الخ جواب سؤال، وهو: أنه لما كان نفس الوجوب ثابتاً بالسبب وهو الوقت، فما فائدة الخطاب، فأجاب بقوله: والخطابُ مُثَبَّتٌ الخ كذا في 'المعدن'. فيه أي قبل وجوب الأداء، وهو يفصل عن نفس الوجوب؛ لأن الخطاب يثبت بالأمر، ونفس الوجوب ثابت بالسبب وهو الوقت، والسبب غير الأمر، فإن السبب يثبت به نفس الوجوب، والخطاب بالأمر يتوجه بعد ذلك السبب، ويعرف سبب الوجوب وهو الوقت قبله أي قبل وجوب الأداء كذا في 'المعدن'.

أدَّ ثَمَنَ المِيعِ الخ فإنه يجب الثمن بالبيع والنفقة بالنكاح، ويجب أدائهما عند المطالبة كقولنا: 'أد'، وبه يعرف أن الوجوب يثبت بالسبب أي الوقت سابقاً على وجوب الأداء بالخطاب المتوجه بعد الوقت؛ لأن الوجوب أي وجوب الصلاة ثابت في حق من لا يتناولُه الخطاب بكونه غير فاهم الخطاب كالنائم والمغمى عليه، غير زائد على يوم وليلة حتى أمر بالقضاء بعد الانتباه والإفاقة، والقضاء لا يجب إلا بدلاً عن الفائت، فعرفنا أن الوجوب ثابت في حقهما، ألا ترى أن الحائض لا يجب عليها القضاء؛ لما أنه لا يجب عليه الأداء كذا في 'الفصول'.

كالنائم والمغمى عليه: فإفهما في هذه الحالة غير صالحين لهما الخطاب، ولا توجه إلا فهما، وإليه أشير في قوله تعالى: **وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ** الآية، وفي حديث عائشة **رَفَعَ الْقَدَمَ عَنْ ثَلَاثَةٍ**: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعقل أو يهيق، فعمم منه أن الوجوب في حقهما مضاف إلى السبب، ولا يمكن إضافته إلى الخطاب؛ لعدم توجه الخطاب كذا في 'الحصول'.

الجزء الأول الخ فلا يتوقف الوجوب على كل الوقت؛ إذ لو كان كذلك لما يثبت الوجوب إلا بعد مضي الوقت، فلا يصح إتيان الصلاة في الوقت لنزوم تقدم المسبب على السبب، وهو لا يجوز كذا في 'الفصول'.

ثم بعد ذلك طريقان: أحدهما: نقل السببية من الجزء الأول إلى الثاني إذا لم يؤدَّ في الجزء الأول، ثم إلى الثالث والرابع إلى أن ينتهي إلى آخر الوقت، فيتقرر الوجوب حينئذ، ويُعتبر حال العبد في ذلك الجزء، ويعتبر صفة ذلك الجزء.

وبيان اعتبار حال العبد فيه: أنه لو كان صبيّاً في أول الوقت بالغاً في ذلك الجزء، أو كان كافراً في أول الوقت مسلماً في ذلك الجزء، أو كانت حائضاً أو نفساء في أول الوقت طاهرة في ذلك الجزء وجبت الصلاة.

وعلى هذا جميع صور حدوث الأهلية في آخر الوقت.

ثم بعد ذلك أي بعد أن يشت أن الجزء الأول سبب للوجوب لابد أن يعلم كيف يكون باقي أجزاء الوقت وله طريقان كما بين في الكتاب. ثم إلى الثالث الخ أي ثم إن لم يؤد في الجزء الثاني، انتقلت السببية منه إلى الجزء الثالث، وإن لم يؤد في الجزء الثالث انتقلت من إلى الجزء الرابع الذي يلي الثالث، وكذا تنتقل السببية من جزء إلى جزء إلى أن ينتهي الخ. [عمدة الخواشي: ص ٢٣٠]

ذلك الجزء الخ أي يعتبر حال ذلك الموجب للصلاة نفس الوجوب كاملاً ونقصاناً، فإن كان كاملاً وجبت كاملة، فإن الوجوب مضاف إلى العلة فكمالها يكمل، وينقصه ينقص، فلو أدت كاملة أيضاً صحت، وإلا فسدت، وإن كان ناقصاً وجبت ناقصة فلو أدت كاملة صحت أيضاً؛ لأن الضروري أن لا ينقص الأداء عن قدر الوجوب كما إذا أدى العصر أي قصاه بعد الوقت؛ لأن سبب وجوبها مجموع الوقت وهو مشتمل على الناقص أيضاً، ومجموع الكامل والناقص ناقص من وجه وإن لم يكن ناقصاً كاملاً، فهو أيضاً كامل من وجه باعتبار أكثر أجزائه لجهة الكمال فيه راجحة، وهذا قارب الأداء فارق للوجوب ومساوئه، ولذا لا يصح قضاؤه في الوقت الناقص كأوقات الطلوع والغروب والظهير؛ لأن الوجوب من وجه كامل أيضاً بل بعامة أجزائه، ولأكثر حكم الكل فلا يؤدي به الناقص الممتنع النقص كذا في "الحصول".

في أول الوقت الخ: أي في جزء أول مقدم على سائر أجزائه غير مسبوق بجزء آخر منه وهو الأول الحقيقي، أو في جزء أول مقدم على الأخير من أجزائه، أو على بعض أجزائه، وإلا كان من الأوساط وهو الأول الإضافي، وهو أعم من الأول، والأول أولى بالنظر إلى اللفظ، والثاني بالنظر إلى محل الكلام مما يسبق كذا في "الفصول".

وعلى العكس: بأن يحدث حيض أو أنفاس أو جنون مستوعب أو إغماء ممتد في ذلك الجزء سقطت عنه الصلاة.

ولو كان مسافراً في أول الوقت مقيماً في آخره يصلي أربعاً، ولو كان مقيماً في أول الوقت مسافراً في آخره يصلي ركعتين.

وبيان اعتبار صفة ذلك الجزء أن ذلك الجزء إن كان كاملاً تقررت الوظيفة كاملة، فلا يخرج عن العهدة بأدائها في الأوقات المكروهة.

الآخر من الوقت

يثبت الواجب كاملاً

أو جنون مستوعب الخ قيد الجنون والإغماء بالاستيعاب والامتداد؛ لأجل أن غير المستوعب وغير الممتد لا تسقط به الصلاة. [عمدة الخواشي: ص ٢٣١] والمراد بالاستيعاب والامتداد: ما يزيد على يوم وليلة. [حاشية الشيخ أكرم الندوي: ص ٢٥٣] **فلا يخرج** الخ لأن ما وجب كاملاً لا يتأدى بصفة القصص، كالصوم المدور المطلق لا يتأدى في أيام الحر والتشريق، وكالسجدة إذا قرأها بارئاً فركب سجدة بالإغماء لا يتأدى؛ لأنها وجبت كاملة فلا تتأدى ناقصة كذا قيل.

بأدائها في الأوقات. ويعارضه ما رواه الشيخان عن أبي هريرة ر. رفعه: 'من أدرك ركعة قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر'، وأجاب عنه الحنفية ر. بأن هذا الحديث عارضه أحاديث كثيرة متواترة المعنى منها: ما أخرجه البخاري ومسلم عن الخدري ر. رفعه: 'لا صلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس، ولا صلاة بعد العصر حتى تغيب الشمس'، ومنها: ما رواه مسلم عن عتبة بن عامر ر. رفعه: 'كان بهما أن نصلي فيهن، وأن نقر فيهن موتاً حين تطلع الشمس بارعة حتى ترتفع، وحين تقوم قائم انظهرة حتى تزول الشمس، وحين تنصف الشمس'، فإذا تعارضوا فالواجب حينئذ كما ثبت في الأصول هو المصير إلى القياس، والقياس قد رجح حديث الصبغة في العصر، وحديث الفساد في الفجر، فعلمنا بهذا النمط هكذا في 'اهداية' و'شرح الوقاية' و'حواشيها'. ثم الصحاوي قد أطال فيه الكلام وحقق المقام درية كما هو شأنه ودأبه في 'شرح معاني الآثار'، وحصص انشافية أحاديث النهي بالوفل لا بالفرائض، قلنا: هو بلا محصص فلا يسمع كيف والكرة في سياق النهي تعيد العموم قطعاً، وما قيل: لا تعارض بين هذين الحديثين؛ لأن مقتضود النهي هو النهي عن بداية الصلاة، وفي الحديث صحة الإتمام، والقياس فاسد بإراء النص، قلنا: هذا كلام لسفيه؛ لأن القياس إنما صرنا إليه

ومثاله: فيما يقال: إن آخر الوقت في الفجر كامل، وإنما يصير الوقت فاسداً بطلوع الشمس، وذلك بعد خروج الوقت، فيتقرر الواجب بوصف الكمال، فإذا طلع الشمس في أثناء الصلاة بطل الفرض؛ لأنه لا يمكنه إتمام الصلاة إلا بوصف النقصان ^{صواع الشمس} ^{حين طلوع الشمس} باعتبار الوقت.

ولو كان ذلك الجزء ناقصاً كما في صلاة العصر، فإن آخر الوقت وقت احمرار الشمس والوقت عنده فاسد فتقررت الوظيفة بصفة النقصان، ولهذا وجب القول بالجواز عنده ^{احمرار الشمس} مع فساد الوقت.

بعد التعارض وهو ظاهر؛ لأن لفظ الحديث 'لا صلاة' إلخ وهو شامل للابتداء والبقاء، لا لفظ "لا" بداية للصلاة، قلت: هذه كلها أمور واهية لا يصح إنبها، والوارد ههنا إما هو ما منح لي، أن الوارد في الأخبار هو النهي ومقتضاه الحرمة، والحرمة لا تنفي الصحة، وإنما يف فيها الفساد وإن من المقرر في أصول الحنفية كما سبق: أن النهي عن الأفعال الشرعية محمول على القبح بغيرها لا لعينها بل هو مؤكدة للمشروعية والصحة ومشوّه بصوم يوم الحر والصلاة في الوقت المكروه، فلا يزم إلا الإثم لا الفساد فتدبر كذا في "الحصول".

بوصف الكمال لكمال سببه؛ لأن آخر وقت المحر غير متصف بالكراهة، وما ثبت كاملاً لا يتأدى بصفة النقصان كذا قيل. **إلا بوصف إلخ**: لأن نقص الأداء باعتبار نقص ما يؤدي فيه (وهو الوقت) وهو ظرفه، وهذا الوقت ناقص مكروه من أوقات عبدة الأصنام والأوثان ففسد به الأداء، وكان وجوبها كاملاً لكمال سببه، وهو الجزء المتصل بالأداء أيضاً وإن وجد السبب لكن فسد الطرفية وهي شرط، فيفسد المشروط، وهذا فساد يسير لا من جهة السبب ولا من جهة الشرط القوي فيعتبر هذا النحو من الفساد، ويحتمل في العصر لنقص وجوبه، ولضرورة، وعموم البلوى بعموم هجوم أعمال المعاش في الأسواق وغيرها في ذلك الوقت فتأمل كذا في "الحصول".

كما في صلاة العصر. أي لو كان ذلك الجزء ناقصاً كما في صلاة العصر استأنف في وقت الاحمرار، فإنه يجب ناقصاً؛ لأن سببه وهو الجزء المتصل بالأداء فاسد ناقص؛ لكونه منسوباً إلى الشيطان كما جاء في الحديث المعروف، فتقررت الوظيفة أي: يشت الواجب بصفة النقصان؛ لأن المسبب إنما يثبت على حسب ثبوت سببه فيتأوى بصفة النقصان، ولهذا وجب القول بجواز عصر الوقت في الوقت المكروه مع فساد الوقت كذا في "المفصول".

والطريق الثاني: أن يجعل كل جزء من أجزاء الوقت سبباً لا على طريق الانتقال، فإن القول به قولٌ ^{من اعتبار السببية} بإبطال السببية الثابتة بالشرع. ولا يلزم على هذا تضاعف الواجب، فإن الجزء الثاني إنما أثبت عَيْنَ ما أثبتته الجزء الأول، فكان هذا من باب ترادف العلل، وكثرة الشهود في باب الخصومات.

وسبب وجوب الصوم شهود الشهر لتوجه الخطاب عند شهود الشهر وإضافة الصوم إليه.

فصل السبب الخ لأن الجزء الأول إذا صار سبباً شرعاً أفاد نفس الوجوب، فإذا قيل: بانتقال السببية عنه كان سببته باطلة، وهذا لا يجوز، والعذر ممن قال بالطريق الأول ثبوت صفته في محل بعد ثبوته في محل آخر، وهذا ليس بانتقال لكنه يشبه الانتقال فيسمى انتقالاً على سبيل انجاء كذا في "الفصول". ولا يرد الخ دفع إشكال يرد على هذا الطريق وهو: أنه لو كان كل جزء من أجزاء الوقت سبباً ينبغي أن يكون لكل جزء واجب فتضاعف الواجبات وليس كذلك، فأجاب بأن الأسباب متعددة والواجب واحد، فلا يلزم منه تضاعف الواجبات، فإن الجزء الثاني إنما ثبت حين لا يثبت الجزء الأول كذا في "المعدن".

ذكره لسهود الخ هذا إشارة إلى دفع ما يترأى من امتناع وحدة المعلول وتعدد العلل ساء على ما اشتهر أن توارد العلل المستتقة على معول واحد شخصي محال سواء كان على سبيل الاجتماع، أو على وجه التعاقب إجماعاً، أو على نمط الدلية على مختار أهل التحقيق، فدفعه بأن هذا قد جوره الفقهاء كما في ترادف العلل مثل ما إذا اجتمعت عدة علل على حكم واحد كما إذا بان ورع، يضاف الحكم إلى كل مهمما، وكما روي مثله عن محمد وكما قالوا في معنى كون الودي ناقضاً للوضوء مع أنه يعقب البول ونقض المستقض محال، وكما في كثرة الشهود فيضاف الحكم إلى كل اثنين منهم أو إلى كل واحد فيما يكفي فيه شاهد واحد كروية هلال رمضان، وكقراءة طويلة يضاف الحكم بوجوب الصوم أو أداء الفرض إلى كل راء أو إلى كل آية كذا في "الحصول". شهود الشهر: قال تعالى: «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ شَهْرًا فليَصُمْهُ».

وإضافة الصوم الخ يقال: صوم شهر رمضان؛ لأن الأصل في إضافة الشيء أن يكون المضاف إليه سبباً للمضاف وحادثاً به؛ لأن الإضافة للاختصاص، والأصل في كل ثابت الكمال وكمال الاختصاص بين السبب والمسبب لثبوته به، ولأن الإضافة نسبة وأتم النسب نسبة الحكم إلى المسبب؛ لحدوثه به، لا نسبة الظروف إلى الظرف؛ لعدم ثبوت الظروف بالظرف كذا في "المعدن" و"الفصول".

وسبب وجوب الزكاة ملك النصاب النامي حقيقة أو حكماً، وباعتبار وجوب السبب جاز التعجيل في باب الأداء.

وسبب وجوب الحج "البيت" لإضافته إلى البيت، وعدم تكرار الوظيفة في العمر. ^{عدم تعدد وجوبها}
وعلى هذا لو حج قبل وجود الاستطاعة ينوب ذلك عن حجة الإسلام لوجود السبب، وبه فارق أداء الزكاة قبل وجود النصاب لعدم السبب.
وسبب وجوب صدقة الفطر رأس يمونه ويلي عليه.

ملك النصاب الخ أي موماً حقيقياً بالتجارة، أو حكماً بحولان الحول؛ لأن به يتمكن من استئناء المال على الكمال؛ لأن الحول يشتمل على الفصول الأربعة، وهذا ظهر الفرق بين الزكاة والحج من أن الزكاة تحب مكرراً بحولان الحول دون الحج؛ لأن النصاب الواحد باعتبار النماء يتكرر حكماً، والبيت لا يتكرر أصلاً لا حقيقة وهو طاهر، ولا تقديراً؛ لأن حرمة البيت أمر واحد مستمر وهي مدة كاملة لاستئناء كل جنس من المال كالنقد والسائم وغيرهما، فأقيم مقام النماء لعدم الإطلاع على حقيقة النماء، أو التقصير في الاستئناء، وإما كان المال سبباً للزكاة؛ لأنها مضاف إليه يقال: زكاة المال، فكان وجود النصاب وهو المال المقدر سبباً فافهم كذا في "الفصول".
جاز التعجيل الخ. يعني إذا ملك نصيباً جاز أن يؤدي الزكاة قبل حولان الحول؛ لوجود السبب بعد وجود السبب. **وعدم تكرار الوظيفة**. لأن الحج فرص في العمر مرة، وقد ثبت ذلك بقول النبي ﷺ: "إن الله قد فرض عليكم الحج فحجوا"، ولأن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار. [الشافعي: ص ٢٩٩] فيه ما قد سبق، ويمكن أن يكون سبب وجوبه: هو وجود العبد من حيث العبودية بعد البيت والاستطاعة كلاهما من شرائط وجوبه لا سبباً، وعنى هذا أيضاً لا يلزم تكرار الوظيفة لوحدة العبد من حيث العبودية، أما لو كان السبب هو البيت ففيه أنه يلزم أن يكون الحج فرض كفاية يتأدى بأداء البعض كالصلاة على الميت لوحدة السبب، وأداء موجه بأداء البعض ولا يتصور له وجه موجه إلا بأن يعد من المسامحة كذا في "الحصول".

يمونه. لقوله ﷺ: "أدوا عمن يمونه" أي تحملوا هذه المؤنة عمن وجبت عليكم مؤنته. **يجوز التعجيل**. اعلم أنه قد ورد حوار تعجيل الصدقة (أي الزكاة) قبل تمام الحول في حديث علي عليه السلام أن العباس عليه السلام سأل النبي ﷺ في تعجيل صدقته قبل أن تحمل فرخص له في ذلك، رواه الأربعة إلا النسائي، وأخرجه الدارمي وأحمد وعبد الرزاق =

وباعتبار السبب يجوز التعجيل حتى جاز أداؤها قبل يوم الفطر.

وسبب وجوب العشر الأراضي النامية بحقيقة الربيع ^{الرأس} ^{صدقة}.

وسبب وجوب الخراج الأراضي الصالحة للزراعة، فكانت نامية حكماً.

وسبب وجوب الوضوء الصلاة عند البعض. ولهذا وجب الوضوء على من وجب عليه ^{والله ذهب جمهور العلماء}

الصلاة، ولا وضوء على من لا صلاة عليه، وقال البعض: سبب وجوب الحدث،

ووجوب الصلاة شرط، وقد روي عن محمد رحمه الله ذلك نصاً.

وسبب وجوب الغسل الحيض والنفاس والجنابة.

فصل في الموانع:

قال القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله: الموانع أربعة أقسام:

١- والحاكم والدار قطي والبيهقي، وقالوا: مرسل، وروي عن علي عليه السلام بوجه آخر رفعه في تعجيل العاس صدقة العامين رواه البيهقي ورحاله ثقة وهذا أصل صحيح في تعجيل الزكاة ويقاس عليه تعجيل صدقة الفطر كذا في "فصول الخواشي".

الأراضي النامية لأن العشر يضاف إلى الأرض يقال: عشر الأرض. حقيقة الربيع أي الخارج حتى لو عطل المالك الأرض العشرية لا يجب العشر وإن كانت صالحة كذا في "المعدن". الحدث: وهذا غير صحيح؛ لأن سبب الشيء ما يكون مفضياً إلى ذلك الشيء، والحدث مريل للطهارة ورفع لها، وما يكون مزيلاً ورفعاً لها لا يكون مفضياً إليه، فكيف يكون الحدث سبباً لها، وما قالوا: إن الوجوب يتكرر بتكرر الحدث فهو ممنوع، فإنه يتكرر بتكرر إرادة الصلاة، ألا ترى أنه لو وجد الحدث بعد الصلاة لا يجب الوضوء ما لم يرد القيام إلى صلاة أخرى، ولو كان الحدث سبباً لوجوب ذلك وإن لم يرد القيام إلى صلاة أخرى، فظهر أن وجوب الوضوء يتكرر إرادة الصلاة لا بتكرر الحدث فافهم كذا في "المعدن" وغيره.

الموانع اعلم أن المانع عند الأصوليين هو الوصف الوجودي الظاهر المنصبت المعروف نقيض الحكم، فإنه يجمع الحكم مع وجود السبب. [الشافعي: ص ٣٠٢] أربعة: والمذكور في بعض الكتب: أن الموانع خمسة: الأربعة منها =

١- مانعٌ يمنعُ انعقادَ العلة ٢- ومانعٌ يمنعُ تمامها ٣- ومانعٌ يمنعُ ابتداءَ الحكم ٤- ومانعٌ

يمنعُ دوامه.
حكم العلة

نظير الأول: بيعُ الحرِّ، والميتة، والدم، فإنَّ عدمَ المحلِّية يمنعُ انعقادَ التصرفِ علةً لإفادة الحكم. وعلى هذا سائرُ التعليقات عندنا، فإنَّ التعليقَ يمنعُ انعقادَ التصرفِ علةً قبل وجود الشرط على ما ذكرناه.

ولهذا لو حلف لا يُطلق امرأته، فعلق طلاقَ امرأته بدخول الدار لا يَحْتُ.

ومثال الثاني: هلاكُ النصاب في أثناء الحول، وامتناعُ أحد الشاهدين عن الشهادة، وردُّ شطر العقد.

ما ذكرها المصنف، والخامس: ما يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية لا يقال: الموانع ستة، خمسة ما ذكر في بعض الكتب، والسادس: ما يمنع دوام العلة؛ لأننا نقول: هذا داخل في القسم الرابع فيما ذكره المصنف هو الظاهر؛ لأن مانع دوام الحكم دائم بعد وجود العلة لعدم الحكم أي: لعدم بقاء الحكم كذا في "المنهاج".
ابتداء الحكم أي يمنع ابتداء وجوب الحكم العلة، وهو أن توجد العلة بتمامها إلا أن يتخلف عنها حكمها لمانع كذا في "المعدن". علة لإفادة الحكم: وهو الملك يعني أنها ليسا بمحلي البيع؛ لأن البيع مبادلة المال بالمال وهذان ليسا بمالين لعدم التمول بهما والشيء إنما يوجد في محله فإذا لم يكونا محللاً للبيع لم ينعقد تصرف الإيجاب والقبول علة فيهما كذا في "المعدن".

وعلى هذا: أي بناء على هذا المانع يمتنع الحكم في كل معلق بالشرط للتعليق. [الشافعي: ص ٣٠٢] علة إلخ: فإن الإيجاب مثل قوله: "أنت طالق أو أنت حر" علة لثبوت الطلاق والعناق، إلا أن الشرط حال يبه وبين المحل، فإذا لم يصادف قوله: "أنت طالق" محله لا ينعقد علة، فلماذا لو حلف أن لا يطلق امرأته، فعلق الطلاق بدخول الدار لا يَحْت؛ لأنه لم يوجد الطلاق لعدم محله، وكذا الحرية كذا في "الفصول".

هالك النصاب: لأن النصاب علة لوجوب الزكاة ولهذا لو عجل قبل الحول يجوز، إلا أنه يتم علة إذا حال الحول على المال، ولهذا لا يطالب بأداء الزكاة قبل الحول، فهالك النصاب في أثناء الحول مانع يمنع تمام العلة كذا في "المعدن". وامتناعُ أحد إلخ: أي مثل النصاب امتناع أحد الشاهدين بعد شهادة الآخر، فإن الشهادة توجد =

ومثال الثالث: البيع بشرط الخيار. وبقاء الوقت في حق صاحب العذر.

ومثال الرابع خيار البلوغ، والعق، والرؤية، وعدم الكفاءة، والاندمال في باب ^{مانع} الجراحات على هذا الأصل. وهو ما يمنع دوام حكم العلة ^{عدم الروح كمواد}.

وهذا على اعتبار جواز تخصيص العلة الشرعية. ^{تفرد العلة عن الحكم}

= بالشاهدين، وتتم علة لوجوب الحكم بالشاهدين، فامتناع أحدهما مانع يمنع تمام العلة كذا في "المعدن".
البيع بشرط الخيار: فإنه مانع يمنع ابتداء الحكم؛ لأن العلة وهي الإيجاب والقول موجودة في محل البيع، إلا أنه لم يثبت الملك شرعاً لثبوت الخيار. فكان شرط اختيار مانع يمنع ابتداء وجود الحكم كذا في "المعدن".

وبقاء الوقت الخ: فإن علة انتقاص طهارته هو الحدث السابق، وهو قد وجد وبقي، وبقاء الوقت لم يمنع وجوده ولا بقاءه، وإنما منع ترتب الحكم عليه فهو مانع عن ابتداء الحكم وهو نقض الوضوء، فما دام المانع تراخي حكم العلة وتحلف الحكم عنها، فهذا هو تخصيص العلة قد قال به الجمهور من أصحابنا ^{رحمهم} كذا في "الحصول".

في حق صاحب الخ: فإن وجود الحدث من صاحب العذر علة لنقض الطهارة أو لوجوبها، إلا أن بقاء الوقت في حقه مانع لوجود النقض أو لوجوبها كذا في "الحصول". خيار البلوغ لصغير ولصغيرة إذا أنكحها غير الأب والجد فبلغها كان لكل واحد منهما الخيار إن شاء أقام على النكاح وإن شاء فسح كذا في "المصول".

والعق أي خيار العتق للأمة المروجة إذا أعتقها مولاهما كان لها خيار فسخ نكاحها بعد عتقها، فهذا الخيار لم يمنع إلا لزوم حكم العلة، فعلم أن قوله: يمنع دوامه يشمل المانع عن بقاء الحكم، والمانع عن لزومه. وفرق صاحب "المنار" وغيره بينهما وجعل الموانع على خمسة أقسام، ومثل المانع عن بقاء الحكم ونظامه بخيار الرؤية، والمانع عن لزوم الحكم بخيار العيب فافهم.

والرؤية: أي وخيار الرؤية في البيع إذا رأى المشتري المبيع بعد البيع كان له الخيار بين الفسخ وإبقاء البيع كذا قيل. والاندمال الخ: أي الاندمال في باب الجراحات مبني على هذا الأصل، فإن الاندمال مانع يمنع دوام حكم الأرض يعني إذا جرح رجل رجلاً، فإنه يظن مآل أمرها، فإذا سرت إلى قتل النفس يقتص منه، وإن اندممت وم يبق لها أثر لا يبقى معتبرة في حق الأرض وإن بقيت معتبرة في حق التعزير، وهذا عند أبي حنيفة، وعند أبي يوسف: يجب حكومة عدل، وعند محمد: يجب أجرة الطبيب وثمن الأدوية على ما عرف في الفروع كذا في "المعدن".

جواز تخصيص الخ: ومعنى تخصيصها: تحلف الحكم عنها لمانع بعد وجودها، وقد قال به الكرخي ومشائخ العراق =

فأما على قول مَنْ لا يقول بجواز تخصيص العلة، فالمانع عنده ثلاثة أقسام: ١- مانع يمنع ابتداء العلة ٢- ومانع يمنع تمامها ٣- ومانع يمنع دوام الحكم. وأما عند تمام العلة فيثبت الحكم ^{أي العلة} لا محالة.

وعلى هذا كل ما جعله الفريق الأول مانعاً لثبوت الحكم جعله الفريق الثاني مانعاً لتمام العلة، وعلى هذا الأصل ^{أي اختلاف المذهبين} يدور الكلام بين الفريقين.

فصل في أقسام الحكم التكليفي:

الفرض لغة: هو التقدير، ومفروضات الشرع مقدراته بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصان.

- وكثيرون، وهو الظاهر قياساً على العلة الموصوفة، فإن تخصيصها جائز اتفاقاً، وفجر الإسلام ومن تبع كثيرون منعوا تخصيصها، قال الفاضل السبهي: هذا نزاع لفظي، واختصاص اصطلاحى، فإن العلة إن اعتبرت علة موجبة وأخذ رفع الموانع في جانب العلة، فالتخصيص ممتنع لامتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة، وإن اعتبرت العلة مقتضية ومستدعية لوجود المعلول، وموجبة للحكم على تقدير عدم الموانع من غير أحد عديمها جزاء من العلة ومعتبراً في جانب العلة، فالتخصيص جائز وهو الظاهر؛ إذ لا وجه لتغيير معنى العلة في المنصوص انتهى كلامه. **فيثبت الحكم** إلخ فإذا وجدت العلة ولم يثبت الحكم بها كان عند من لم يجوز تخصيص العلة انتفاء الحكم لعدم وجود العلة تمامها وبيان ذلك في قولنا في الصائم: إذا صب الماء في حقيقه أنه يفسد الصوم؛ لأن ركن الصوم قد فات ويرم عليه الناسي، فمن أحاز الخصوص قال: امتنع حكم هذه العلة ثمة لمانع وهو الأثر، ومن لم يجوز قال: امتنع هذا الحكم لعدم العلة؛ لأن فعل الناسي منسوب في صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجساية، وصار الفعل عفواً، فبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه كذا في "الفصول". **الفريق الثاني**. والمراد بالفريق الثاني فيما يأتي غير القائلين بجواز تخصيص العلة مثل فجر الإسلام ومن تبعه. [عمدة الحواشي: ص ٢٣٨]

على هذا الأصل. أي ساء على القول بتخصيص العلة الشرعية، والقول بالمانع، أي: مانع الثبوت، ومانع التمام تنفرع الفروع الفقهية. [الشافي: ص ٣٠٤] **ومفروضات الشرع**. مقدراته، اعلم أن التقديرات على أربعة أنواع: منها: ما يمنع الزيادة والنقصان وهو الحدود، ومنها: ما لا يمنع الزيادة والنقصان كما قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ تَدْرِي﴾ من ماد كسب عد، ومنها: ما هو يمنع الزيادة دون النقصان وهو خيار الشرط عند أبي حنيفة رحمته، ومنها: ما يمنع النقصان دون الزيادة كمدة السفر كذا قيل.

وفي الشرع: ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه.

وحكمه: لزوم العمل به والاعتقاد به.

والوجوب^{الفرعي}: هو السقوط يعني ما يسقط على العبد بلا اختيار منه، وقيل: هو من الوجبة، وهو الاضطراب، سمي الواجب بذلك؛ لكونه مضطرباً بين الفرص والنفل، فصار فرضاً في حق العمل، حتى لا يجوز تركه ونفلاً في حق الاعتقاد، فلا يلزمنا الاعتقاد به جزماً، وفي الشرع: وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة، كآلية المؤولة،^{الواجب}

بدليل قطعي كالكتاب الغير المؤولة، والسنة المتواترة، وإجماع الصحابة^{بش} المقول بالتواتر، وذلك مثل الإيمان، والصلوات الخمس، وصوم رمضان، والزكاة، والحج، فإنها ثبتت بدلائل قطعية. [عمدة الحواشي: ص ٢٣٩] والوجوب^{الحج} ولم يفرق الشافعي^{بش} بينه وبين الفرص، والظاهر أنه راع لفظي كما سطر التفتازاني^{بش} في 'التلويح'، وإنما هو اختصاص في إطلاق النفل، والحنفية أيضاً يطلقون أحدهما على الآخر كقوهم: الحج واجب والزكاة واجبة إلى غير ذلك من المواضع، والوجوب: هو السقوط، ومنه قوله تعالى: ^{بش} ^{بش} ^{بش} سقط على الأرض كذا في "الحصول".

لكونه مضطرباً^{الحج} فإن الوجوب شرعاً كان مضطرباً بين الفرص والنفل، فمن حيث أنه غير لازم الاعتقاد كالوتر عندما يشاهد العمل كذا في "الفصول". وهو ما ثبت أي لرومه، وإنما قيدنا بذلك؛ لئلا تدخل السن والمستحبات والمباحات الثابتة بالدلائل الطبية. بدليل فيه الحج أي بدليل شرعي من الكتاب والسنة والإجماع، القياس ظني جاء فيه الطبية لعروض شبهة في القطعي كالتأويل والتفريد والتخصيص في النصوص الكتابية، وكاحتمال كذب الراوي ووهمه ونسيانه في الأحاديث، وكذا في الإجماع، والمقول بالاحاد، أو لتمكن الشهة في صله وأصله كالقياس الاحتجادي والإجماع السكوتي، والدليل الظني: قد يكون ظني الطريق والدلالة معاً كحجر الواحد المؤول والمختص، وقد يكون ظني الطريق دون الدلالة كحجر الواحد إذا كان نصاً في جواب المسألة قاطعاً فيه بلا احتمال حلافة، وقد يكون ظني الدلالة دون الطريق كآلية المؤولة والمحصصة، ثم هذا الحد يشتمل أدنى نوعي الفرص وهو "الفرض العملي"؛ لأن في دليبه شبهة ولذا يثبت بالأحاد أيضاً كقندر الناصية في مسح الرأس، والقعدة الأخيرة في الصلاة وغير ذلك كثير، كوجوب الترتيب بين الفوائت، فارتفعت الاختلافات في أمثالها بشوفاً بالظني كذا في "الحصول".

والصحيح من الآحاد. وحكمة ما ذكرنا.

والسنة: عبارة عن طريقه المسلوكة المرضية في باب الدين، سواء كانت من رسول الله ﷺ أو من الصحابة رضي الله عنهم قال عليه السلام: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي عضوا عليها التواجد". *

وحكمها: أن يطالب المرء بإحيائها، ويستحق اللائمة بتركها، إلا أن يتركها بعذر.

والصحيح إلخ: فإنه دليل فيه شبهة في ثبوته من النبي ﷺ. وذلك مثل: تعيين الفاتحة وضم السورة والوتر والأصحية وصدقة الفطر ونحوها. **وحكمة إلخ**: أي في العمل بحكم الفرص من لزوم العمل، وعدم جواز تركه، وتفسيق تاركه بلا عذر وتأويل لا في العلم، فلا يكفر جاحده؛ لوجود شبهة الدرائة عنه، وقد ثبت الوجوب بالمواظبة النبوية إذا اتصل به الإلكار على تاركها كما حققه المحقق ابن الهمام رحمته الله. **المرصبة** لا على طريق الفرض والواجب، فيخرج الفرض والواجب، والسنن الزوائد، والنوافل خرجتا بقوله: الطريقة المسلوكة؛ لعدم المواظبة عليها، فلا يرد أنه تدخل في هذا الحد السنن الزوائد والنوافل، فإن كلاً منهما طريق مسلوكة مرضي في باب الدين كذا في "المعتمد". **عليكم بسنتي** رواه ابن ماجه بثلاث طرق في حديث طويل عن العراء بن سارية مرفوعاً، وأخرجه الترمذي عنه كذا في حديث الموعظة البليغة والإيصاء، ومن هذا الحديث أنست كثير من الأئمة بل جماهيرهم سنية التراويج لكونها سنة الخلفاء الثلاثة المتأخرة. وتكلم بعض الناس في هذا الحديث وليس هذا موضع إيراد كذا في "الحصول".

بعذر كالمرض والنسيان والنوم، وكذا السفر على ما قيل: إنما تقى به مندوبة غير مؤكدة، ثم هذا الحكم في المؤكدة، ومن حكمها أيضاً: حرمان الشفاعة عند الإصرار على تركها، والتمرن عليه على ما ورد في الحديث وأما السنن الزوائد فحكمها حكم النوافل والمستحبات، والمراد بالمطلق: هي سس الهدى أي: المؤكدة أي: الثابتة بالمواظبة النبوية حقيقة أو حكماً على وجه العادة والتشريع، ولا يضره الترك أحياناً كذا في "الحصول".

* أخرجه أبوداود في باب لزوم السنة، رقم: ٤٦٠٧، والترمذي في باب ماجاء في الأخذ بالسنة واحتساب البدع، رقم: ٢٦٧٦، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وابن ماجه في باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، رقم: ٤٢ عن العراء بن سارية رضي الله عنه.

والنفل: عبارة عن الزيادة، والغنيمة تسمى نفلاً؛ لأنها زيادةٌ على ما هو المقصود من الجهاد، وفي الشرع: عبارة عما هو زيادةٌ على الفرائض والواجبات. ^{أي عن عبادة} وحكمه: أن يُثَابَ المرءُ على فعله ولا يُعاقب بتركه، والنفل والتطوع نظيران.

فصل في العزيمة والرخصة:

العزيمة: هي القصد إذا كان في نهاية الوكادة.

ولهذا قلنا: إن العزم على الوطء عودٌ في باب الظهار؛ لأنه كالموجود، فجاز أن يعتبر موجوداً عند قيام الدلالة، ولهذا لو قال أعزمُ ^{العزم} يكون حالفاً، وفي الشرع: عبارة عما لزمنا من الأحكام ابتداءً، سُمِّيَتْ عزيمةً؛ لأنها في غاية الوكادة لو كادة سببها، وهو كون الأمر مفترض الطاعة بحكم أنه إلهنا ونحن عبده. ^{أي بلا عارض} ^{أي العزيمة} ^{أي الأمر}

ولا يعاقب **إلخ**: إذا لم يكن الترك مقروناً بالإنكار، وإلا فقد يكفر لو كان قطعي الثبوت، ويفسق في القريب منه ويكون عاصياً في الظني، ولم يذكر المباح لعدم شموله في سلك الأحكام المكلف بإتيانها العبد، وحكمه: أنه لا يثاب ولا يعاقب بفعله ولا بتركه، وقد يكفر بمجده أيضاً إذا قطع بشوته كما في قوله تعالى: **وَلَا يَحْسَبُ** **وَضَعْفُهُ**، ولم يذكر المكروه تسريهاً وتحريمهاً والحرام؛ لأنها تعريف بمقايضة الفرض والواجب والسنة والنفل كذا في "الحصول".

نظيران: أي مثلاً في كون كل منهما رائداً شرعاً لنا لا علينا، إلا أنه كما أن النفل اسم للزيادة فكذا التطوع اسم لإتيان خير يؤتى به عن طوع كذا في "المعدن". **إن العزم على إلخ**: يعني المظاهر إذا عزم على الوطء كأنه عاد إلى حالة الإباحة، حتى وجبت الكفارة عليه.

عند قيام الدلالة: ولذا يقرب أثر العزم الجازم المصمم أثر الفعل كالعزم على الزنا يأثم به وإن كان صغيرة لا كبيرة كحقيقة كما ورد العينان تزنيان **إلخ**، وقوله. **ولهذا إلخ**: أي يراد بالعزم نفس الفعل المعزوم عليه؛ لكمال قربه منه واتصاله به بثوراً كأنه قال: أو جده كذا في "الحصول". وكذا في الشافعي ولأن العزيمة هي القصد المؤكد صار العزم ميمناً. [الشافعي: ص ٣١١]

وأقسام العزيمة ما ذكرنا من الفرض والواجب.

وأما الرخصة: فعبارة عن اليسر والسهولة.

وفي الشرع: صرف الأمر من عُسْر إلى يُسْر بواسطة عذر في المكلف.

وأَنواعها مختلفة؛ لاختلاف أسبابها، وهي أعذار العباد، وفي العاقبة تُؤوِّلُ إلى نوعين:

أحدهما: رخصة الفعل مع بقاء الحرمة بمنزلة العفو في باب الجنابة، وذلك نحو إجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمئنان القلب عند الإكراه، وسبُّ النبي ﷺ، وإتلاف مال المسلم، وقتل النفس ظلماً.

صرف الأمر إلخ ومعنى صرف الأمر من العسر إلى اليسر: أن يكون الأصل مشروعاً على وجه العزيمة ثم تسقط شرعيته بواسطة عذر في المكلف فلا يرد أن الصلوات الخمس من العزيمة بالاتفاق مع أن فيها صرف الأمر من عسر إلى يسر، فإن النبي ﷺ أمر ليلة المعراج بحمسين صلاة، وإنما لا يرد؛ لأن الأصل وهو ما زاد على الخمس لم يكن مشروعاً، فلم يكن رخصة إلا مجازاً؛ لما فيه من التخفيف واليسر كذا في "المعدن".

مع بقاء الحرمة. أي يعامل معه معاملة المباح لعذر وخرج لا أنه يغير حكمه ويعتبر مباحاً في الشرع حقيقة، ويظهر ثمة الفرق بين المباح الحقيقي والحكمي فيما سيأتي من الإصر والإثم في ترك اختيار الرخصة، والمراد بمنزلة معاملته معاملة المباح هو عدم ترتب حكمه من العقاب على فعله كما مثله المصنف بالعفو عن موجب الجنابة، فإنه لا يكون به الجنابة مباحة غير حرام كذا في "الحصول".

إجراء كلمة إلخ: فإن حرمة الكفر قائمة لوجوب حق الله تعالى في الإيمان، لكن رخص لعذر وهو أن حق العبد في نفسه يفوت القتل صورة بتخريب البيئة ومعنى بزهاق الروح، وحق الله تعالى لا يفوت معنى؛ لأن التصديق قائم، وإنما يفوت صورة؛ لأن الأصل هو التصديق، وذلك باق، فرخص له الإقدام رعاية للحقين أو ترجيحاً لحقه كذا في "المعدن". **وقتل النفس ظلماً:** فإن حرمة قتله باقية؛ لأنه معصوم الدم بإيمانه لكنه عذر في قتله للضرورة فلا يؤخذ بالقصاص، لكنه لم يسعه أن يقدم على قتله بل يصبر حتى يقتل، فإن قتله كان آثماً؛ لأن قتل المسلم لا يباح بوجه ما إلا لمعان ثلاث كذا في "الفصول".

وحكمه: أنه لو صَبَرَ حتى قُتِلَ يكون مأجوراً لامتناعه عن الحرام تعظيماً لنهي
 هذا النوع من الرخصة
 الشارع عليه السلام.

والنوع الثاني: تغييرُ صفة الفعل بأن يصير مباحاً في حقه، قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ﴾ ^{هو اجوع} وذلك نحو الإكراه على أكل الميتة، وشرب الخمر. وحكمه: أنه لو امتنع عن تناوله حتى قُتل يكون آثماً بامتناعه عن المباح، وصار ^{النوع من الرخصة} كقتال نفسه. ^{للكره}

فصل في الاحتجاج بلا دليل:

الاحتجاجُ بلا دليل أنواع: منها:

مسحاً في حشفه وهو قول أبي حنيفة رحمه الله تمسكاً بقوله تعالى: **وَمَنْ يَفْعَلْ يَفْعَلْ فِي حَشْفِهِ** رحمه الله **وَقَالَ أَبُو يُونُسَ** رحمه الله فيما روي عنه: "إن الحرمة لا ترتفع، ولكن يرحص بالفعل حالة الإضرار أحياء للمهجة، وإليه ذهب الشافعي رحمه الله [الشافعي: ص ٣١٥]

فصل المصطرأح تمامه: ٥٥. فصل في ما يحرم من أكل الميتة. لكن هذه الآية لا تنفذ أصل الإباحة بل رفع الإثم، ومفاده: أن يعامل معه معاملة المباح، فلا يعطى أصل المقصود، فالمباح أن يستدل بقوله تعالى: ٥٥. فصل في حكمه. حرم عليه أن يأكل من ميتة غيره، فإنه استثناء من مفعول حرم، فلا يكون المصطرأ إليه محرماً، فيكون مباحاً فاختيار القتل على تناول المباح يكون حراماً، ويكون كقتل نفسه فتدبر كذا في "الحصول". وشرب الخمر وكذا الاضطراب إليها لحوف الهلاك على نفسه من الجوع والعطش، فإنه يصير الفعل مباحاً؛ لقوله تعالى: ٥٥. فصل في حكمه. حرم عليه أن يشرب الخمر، فإنه استثناء من التحريم يقتضي الإباحة في المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه، فكأن الحرمة ساقطة كذا في "المعدن".

بكون اثماً وإنما يأثم إذا علم بالإحاحة ولم يأكل حتى قتل، وإلا فيعذر بالجهل فيه كالجهل بالخطأ في دار الحرب كذا في "غاية الحصول". **كقتل نفسه** وهذا لأن حرمة ما نُسِتَ إلا صيانة لعقده ودينه عن فساد الخمر ونفسه عن الميتة لتعدي حث الميتة إلى بده، وإذا خاف بالإكراه فوات نفسه لم يستقم صيانة لبعض (رأي العقل) نفوات =

١ - الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم.

مثاله: القبيء غير ناقض؛ لأنه لم يخرج من السبيلين، والأخ لا يعتق على الأخ؛ لأنه لا ولاد بينهما.

وسئل محمد رحمته: أ يجب القصاص على شريك الصبي؟ قال: لا؛ لأن الصبي رُفِعَ عنه القلم، قال السائل: فوجب أن يجب على شريك الأب؛ لأن الأب لم يُرفع عنه القلم،

= الكل فسقط الحرم، فكان الحرمة أيضاً ساقطة كذا قيل. **الاحتجاج إلخ** شرع في بيان ما ليس بدليل لتمييز ما هو دليل عما ليس بدليل. [عمدة الحواشي: ص ٢٤٤]

من السبيلين فإنه لا يدل على عدم النقض لخوار أن يثبت النقض بغير الخارج من السبيلين كالدم والقيح كما تقرر بالحديث، وهو قوله عليه: "الوضوء من كل دم سائل"، وبيانه: أن العلة المؤثرة في نقض الطهارة خروج النجاسة مطبقاً، سواء كان من السبيلين أو من غيرهما، والقبيء لا يخلو عن الرطوبات النجس في البدن.

والأخ لا يعتق إلخ: أي عند الدخول في ملكه. [الشافي: ص ٣١٩] لا ولاد إلخ: أي لا بعصية بينهما كان العم. [الشافي: ص ٣١٩] بينهما. أي بين الأخوين فأشبه ابن العم وهذا فاسد؛ لأنه لا يمنع وجود علة أخرى لها أثر في العتق كالقراءة المحرمة قال عليه: "من ملك ذا رحم محرم عتق عليه كذا في "المعدن".

وسئل إلخ: هذا تأييد لمدهنا أن الاستدلال بعدم العلة فاسد ولو كان صحيحاً لما استدل محمد عليه في هذه المسألة بوجود العلة، والسائل لما استدل بعدم العلة على أن الاستدلال بعدم العلة فاسد كذا في كتب الأصول. **رُفِعَ عنه القلم**: فلا يكون مواجداً بالقصاص، فلم يكن فعل الصبي مضموناً به، والقتل حاصل بفعلهما، فلما لم يكن بعض هذا الفعل مضموناً بالجزاء لم يكن هذا القتل موجباً للقصاص على شريك الصبي لعدم ترتب الحكم على جزء العلة كذا في "الفصول".

فوجب إلخ: كما قال الشافعي، لكنا نقول: عدم خصوص تلك العلة لا يستلزم عدم الحكم، فإنه ثابت بعلة أخرى وهي أن فعل الأب غير مضمون بالقصاص في حق الابن لحديث: "أنت ومالك لأبيك"، فأورث شه الملك، فاندراً بالقصاص في جزء الفعل فاندفع عن كنه كما في الأصل، ولحديث: "لا يقاد الوالد بالولد" رواه الترمذي وابن ماجه وأحمد رحمهم وغيرهم، وهو حديث معتبر عندنا كذا في "الحصول".

فصار التمسك بعدم العلة على عدم الحكم هذا بمنزلة ما يقال: لم يمت فلان؛ لأنه لم يسقط من السطح، إلا إذا كانت علة الحكم منحصرة في معنى، فيكون ذلك المعنى لازماً للحكم فيستدل بانتفائه على عدم الحكم.

مثاله: ما روي عن محمد رضي الله عنه أنه قال: ولد المغصوبة ليس بمضمون؛ لأنه ليس بمغصوب ولا قصاص على الشاهد في مسألة شهود القصاص إذا رجعوا؛ لأنه ليس بقاتل؛ وذلك لأن الغصب لازم لضمان الغصب، والقتل لازم لوجوب القصاص.

وكذلك التمسك باستصحاب الحال تمسك بعدم الدليل؛ إذ وجود الشيء لا يوجب الاستدلال

من السطح: وهذا مما يعرف بطلانه بالداهية؛ لأنه ليس كل من يموت يموت بسقوط من السطح بل للموت أسباب كثيرة كما لا يخفى كذا في "الفصول". إلا أن هذا استثناء مفرغ من قوله: منها الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم احتجاج بلا دليل في جميع الأوقات إلا وقت كون علة الحكم محصورة أي: لا يكون للشوت ذلك الحكم علة غيرها كذا قيل.

لأنه ليس بمغصوب: فإن الغصب عبارة عن إثبات اليد على مال الغير بحيث يزيل العاصب يد المالك، ويد المالك ما كانت ثابتة ههنا على ولد المغصوبة، حتى يقال: إن العاصب أزالها، فإذا لم يتحقق العصب فيه لا يكون مضموناً؛ لأن علة ضمان العصب هو العصب، فتكون العلة محصورة، فيصح الاستدلال بعدم العلة (وهو عدم الغصب) على عدم الحكم (وهو الضمان) فافهم كذا قيل.

شهود القصاص: وهي ما إذا شهدوا بقتل رجل فاقتص منه ثم رجعوا، فإنه لا قصاص على الشاهد؛ لأنه ليس بقاتل؛ لأن علة وجوب القصاص هي القتل، فإذا انتفى القتل انتفى القصاص كذا في بعض الحواشي.

وذلك: أي يباه أي: العصب لازم لضمان الغصب، والقتل لازم لوجود القصاص يعني لا يبرم ضمان الغصب أصلاً إلا بالعصب، ولا يلزم القصاص أصلاً إلا بالقتل، فكان العصب لازماً لضمان، والقتل لازماً للقصاص، وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم كذا في "المعدن".

باستصحاب الحال: وهو الحكم بشوت أمر في الحال بناء على أنه كان ثابتاً في الزمان الأول، وذلك في كل

بقاءه، فيصلح للدفع دون الإلزام.

وعلى هذا قلنا: مجهول النسب لو ادعى عليه أحد رِقاً ثم جنى عليه جنابة لا يجب عليه أرش الحر؛ لأن إيجاب أرش الحر إلزام، فلا يثبت بلا دليل.

وعلى هذا قلنا: إذا زاد الدم على العشرة في الحيض، وللمرأة عادة معروفة رُدَّت إلى أيام عادتها، والزائد استحاضة؛ لأن الزائد على العادة اتصل بدم الحيض، وبدم الاستحاضة،

حكم عرف وجوبه وثبوته بدليله، ثم وقع الشك في زواله بعد ثبوته كحياة المفقود في أول حال الفقد لكن وقع الشك في رواله في حال بقاءه، فيجعل باستصحاب الحال هذا توضيح "المعدن".

فيصلح إلح فيه دفع ما يرد من أن التمسك باستصحاب الحال لما كان عندنا احتجاجاً بلا دليل وإذا فاسد ينبغي أن يرث الأقارب من مال المفقود لعدم ثبوت حياته، فإننا لو أنشأ حياته وإنما أثناه "باستصحاب الحال" بأنه قد حياً فالظاهر حياته، وذلك تمسك بلا دليل كما قال المصنف رحمه الله وتقرير الدفع ظاهر، وكذا في الشرح.

دون الإلزام وعبد الشافعي: الاستصحاب حجة للدفع والرفع، وعند الحنفية: حجة لإلزام الغير وإبقاء ما كان على ما كان، وليس حجة للرفع والإيجاب والإلزام، وإثبات ما لم يكن، وإثبات حكم جديد. [حاشية الشيخ أكرم الندوي: ص ٢٦٧]

بلا دليل ملزم من إقامة البينة على حرية، والحرية ثابتة "باستصحاب الحال" وما ثبت به لا يصلح الإلزام، فثبوت الحرية "باستصحاب الحال" ههنا لا يصلح لإيجاب أرش الحر على الجاني، فإنه إلزام وما ثبت به، ولا يكون ملزماً فافهم كذا قيل. وعلى هذا: أي بناء على أن الاستصحاب حجة للدفع لا للإلزام. [الشافعي: ص ٣٢١]

بدم الحيض إلح: أي التحقق بالحيض القطعي من حيث أنه ما بين العشرة، وبلا استحاضة من حيث أنه خارج عن المقدار المعتاد أما في الحيض والخارج عن قدر الحيض له حكم الاستحاضة، وهذا ظهر أن معنى قوله: اتصل أنه صلح أن يأخذ حكم الحيض وحكم الاستحاضة باعتبار التطريز، فلو حكما بقض العادة أي: حكما بأن هذا الرائد حكمه حكم الحيض ساء على استصحاب الحال نظراً إلى أن ما قبله وهو المتصل به سابقاً كان حيضاً، فيستمر هذا الحكم السابق ويسحب على هذا الرائد أيضاً بالاستصحاب، وإبقاء ما كان على حاله السابقة من جهة أنه لم يأت له ناقض مسقط من الدليل من حيث أن الأمر جاء متردداً فيه مبهماً مديباً محتملاً للأمرين دائر بينهما بلا ترجيح لأحدهما، ولا يعمل بالشك، فحيثئذ يتمسك بالأصل السابق كما هو المقرر كذا في "الحصول".

فاحتمل الأمرين جميعاً، فلو حكمنا بنقض العادة لزمننا العمل بلا دليل.
وكذلك إذا ابتدأت مع البلوغ مستحاضةً فحيضُها عشرة أيام؛ لأن ما دون العشرة
تحتمل الحيض والاستحاضة، فلو حكمنا بارتفاع الحيض لزمننا العمل بلا دليل، بخلاف
ما بعد العشرة لقيام الدليل على أن الحيض لا تزيد على العشرة.
ومن الدليل على أن لا دليل فيه: حجةٌ للدفع دون الإلزام مسألة المفقود: فإنه لا يستحق
غيره ميراثه ولو مات من أقاربه حال فقده لا يرث هو منه، فاندفع استحقاق الغير بلا
دليل، ولم يثبت له الاستحقاق بلا دليل.

فإن قيل: قد روي عن أبي حنيفة رحمته الله أنه قال: لا خمس في العنبر؛ لأن الأثر لم يرد به
النسب الخمس

الأمرين أي أن يكون حيضاً أو استحاضة؛ لاتصاله بالدمين، ولا ترجيح بلا مرجح. [عمدة الحواشي: ص ٢٤٦]
وكذلك الخ. أي مثل ما سبق من زيادة الدم على العشرة وللمرأة عادة معروفة إلخ. [عمدة الحواشي: ص ٢٤٦]
بارتفاع الحيض. بأن لم تجعل العشرة كلها حيضاً، بل جعل الحيض دولها، وهو ما وراء الثلاثة، والتوصيح: أن
الثلاثة حيض التة، والسبعة الأخرى احتمل الحيض والاستحاضة، فهو حكمنا بأن السبعة الأخرى استحاضة
كان حكمنا بارتفاع الحيض بلا دليل، لوجود الاحتمال، والحيض لا يرفع إلا بدليل، وفيما بعد العشر الدليل
موجود على ارتفاع الحيض؛ لأن الحيض لا يكون أكثر من عشرة أيام كذا في "المعتمد".

لقيام الدليل الخ. لأحاديث منها: حديث أبي أمامة رواه الطبراني في "معجمه الأوسط" و"الكبير" و"الدارقطني"
عنه رفعه: "أقل الحيض للحجارة البكر والثيب ثلاثة أيام، وأكثر ما يكون عشرة أيام، فإذا زاد فهي مستحاضة" فيه
عبد الملك مجهول، والعلاء بن كثير ضعيف الحديث، ومكحول لم يسمع أباً أمامة، والعلاء صفعه ابن المديني،
وقال البخاري: هو متكر الحديث، وقال أحمد وغيره: ليس بشيء، قلنا: الجهالة والانقطاع غير جرح عدنا،
والضعف يسجّر بما روي من الطرق كذا في "الحصول". لا خمس في العنبر. قيل: البحر إذا تلاطمت فيه الأمواج
صار منها الريد، ولا يرال يضرب الريح بعضها على بعض حتى يمكث ما صفا من الزبد فيعقد عير، ثم يجمد،
فيقذفه الماء إلى الساحل، ويذهب ما لا يعقد من الزبد جفاء، أي متلاشياً وباطلاً، وإليه أشير في قوله تعالى: ﴿فَوَقَدَ
نَدْبَهُمْ خُفَاءً وَمَا يَعْلَمُ خُفْوَهُمْ أَن يَمَسَّ مِنْهُمْ شَيْئاً﴾ كذا في "الحصول".

وهو التمسك بعدم الدليل.

قلنا: إنما ذكر ذلك في بيان عذره في أنه لم يقل بالخمس في العنبر. ولهذا روي أن محمداً ^{عند وروده الأثر} ^{أبي حنيفة} رضي الله عنه سأل عن الخمس في العنبر، فقال: "ما بال العنبر لا خمس فيه؟" قال: "لأنه كالسمك"، فقال: ^{أبي حنيفة} "فما بال السمك لا خمس فيه؟"، قال: "لأنه كالماء ولا خمس فيه". ^{السمك} والله تعالى أعلم بالصواب

في بيان عذره: لا في احتجاجة على من يدعي الخمس فيه، يعني هذا النقض إنما يلزم لو ذكر الإمام ذلك على سبيل الاحتجاج وليس كذلك فأني ذكره على وجه بيان العذر لنفسه في أنه لم يقل بالخمس في العنبر، يعني أن القياس ينفي وجوب الخمس في العنبر ولم يرد أثر بخلاف القياس ليعمل به وترك القياس، فوجب العمل بالقياس وهو أنه لم يشرع الخمس إلا في الغنيمة، والعنبر ليس من الغنائم؛ لأن الغنيمة ما تؤخذ من أيدي العدو بإيجاف الخيل والركاب، والعنبر مستخرج من البحر، والمستخرج من البحر لم يكن في أيدي العدد قط كذا في "المعدن". وقال الفاضل السهيلي في "حصول الحواشي": حاصله: أن كون الخمس فيه مما يخالف القياس؛ لأنه ليس من الغنائم؛ لأنه لم يرد عليه يد الإسلام قهراً، فإن يد التسلط إنما ترد على البر الأعظم، وما يحويه من البحار لا على البحر الأعظم وما فيه، وهذا مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَمَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْحَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ﴾ الآية، والبحر مما لم يوجف عليه ركاب الإسلام وعياله، ولما لم يرد النص على خلاف هذا القياس لم يترك، وهذا يظهر أن هذه الحجة القاصرة توؤل بالآخر إلى الكاملة وهي العمل بالقياس وهي الملزمة، فالقطع بالإيراد عن أصله انتهى.

ما بال العنبر الخ: أي ما حاله وأي وجه في عدم الخمس فيه، فأجابه بالقياس على السمك، والجامع: الأخذ من البحر، لكن لما اشتبه أصل القياس في وجود الحكم فيه، ولذا سأل عنه لكشف النقاب عن وجه الحقيقة بأن أمثالها لها حكم الماء في عدم الإيجاف عليه بالخيل؛ إذ لم يرد قهر مخلوق على البحر المحيط، ثم كذا لا خمس في اللؤلؤ؛ لأنه ماء مطر الربيع يقع في الصدف، والصدف حيوان يخلق فيه اللؤلؤ، ولا شيء في الماء فيما يوجد من الحيوان كظهي المسك كذا في "الحصول".

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
مقدمة	٣	فصل في على	١٤٩
ترجمة المصنف	٥	فصل في كلمة في	١٥١
ديباجة الكتاب	٩	فصل في الباء	١٥٦
البحث الأول في كتاب الله	١٠	فصل في وجوه البيان	١٥٨
فصل في الخاص والعام	١٠	فصل في بيان التفسير	١٦٠
فصل في المطلق والمقيد	٢١	فصل في بيان التغير	١٦١
فصل في المشترك والمؤول	٢٧	فصل في بيان الضرورة	١٦٨
فصل في الحقيقة والمجاز	٣٢	فصل في بيان الحال	١٧٠
فصل في تعريف طريق الاستعارة	٤١	فصل في بيان العطف	١٧٢
فصل في الصريح والكتابة	٤٧	فصل في بيان التبديل	١٧٣
فصل في المتقابلات	٥٠	البحث الثاني في سنة رسول ﷺ	١٧٤
فصل فيما يترك به حقائق الألفاظ	٦١	فصل في أقسام الخير	١٧٥
فصل في متعلقات النصوص	٦٩	فصل في حجة خبر الواحد	١٨٥
فصل في الأمر	٨٠	البحث الثالث في الإجماع	١٨٨
فصل في الأمر المطلق	٨٣	فصل في حجة الإجماع	١٨٨
فصل في مقتضى الأمر	٨٥	فصل في عذم القائل بالفصل	١٩٢
فصل في المأمور به	٨٩	فصل في بيان الواجب على المجتهد	١٩٤
فصل في حسن المأمور به	٩٦	البحث الرابع في القياس	٢٠٠
فصل في الأداء والقضاء	٩٩	فصل في حجة القياس	٢٠٠
فصل في النهي	١١٠	فصل في شروط صحة القياس	٢٠٣
فصل في تعريف طريق المراد بالنصوص	١١٧	فصل في القياس الشرعي	٢١١
فصل في تقرير حروف المعاني	١٢٥	فصل في الأسئلة المتوجهة على القياس	٢٢٠
فصل في الفاء	١٢٩	فصل في سبب الحكم وعلة وشرطه	٢٢٨
فصل في ثم	١٣٣	فصل في أسباب الأحكام الشرعية	٢٣٥
فصل في بل	١٣٥	فصل في الموانع	٢٤٢
فصل في لكن	١٣٧	فصل في أقسام الحكم التكليفي	٢٤٥
فصل في أو	١٤٠	فصل في العزيمة والرخصة	٢٤٨
فصل في حتى	١٤٤	فصل في الاحتجاج بلا دليل	٢٥٢
فصل في إلى	١٤٧		

من منشورات مكتبة البشري

المطبوعة

ملونة كرتون مقوي		ملونة مجلدة	
نور الإيضاح البلاغة الواضحة		(٧ مجلدات)	الصحيح لمسلم
		(مجلدين)	الموطأ للإمام محمد
		(٨ مجلدات)	الهداية
		(٤ مجلدات)	مشكاة المصابيح
			البيان في علوم القرآن
			تفسير البيضاوي
			شرح العقائد
			تيسير مصطلح الحديث
		(٣ مجلدات)	تفسير الجلالين
			المسند للإمام الأعظم
		(مجلدين)	مختصر المعاني
			الحسامي
		(مجلدين)	الهدية السعيدية
			نور الأنوار
			القطبي
		(٣ مجلدات)	كنز الدقائق
			أصول الشاشي
			نفحة العرب
			شرح التهذيب
			مختصر القدوري
			تعريب علم الصيغ
ملونة كرتون مقوي			
شرح عقود رسم المفتي	السراجي		
متن العقيدة الطحاوية	الفوز الكبير		
المراقبة	تلخيص المفتاح		
زاد الطالبين	دروس البلاغة		
عوامل النحو	الكافية		
هداية النحو	تعليم المتعلم		
إيساغوجي	مبادئ الأصول		
شرح مائة عامل	مبادئ الفلسفة		
هداية النحو (مع الخلاصة والتمارين)			
متن الكافي مع مختصر الشافعي			
ستطبع قريباً بعون الله تعالى			
ملونة مجلدة/ كرتون مقوي			
الموطأ للإمام مالك	الجامع للترمذي		
ديوان الحماسة	ديوان المتنبي		
التوضيح والتلويع	المعلقات السبع		
شرح الجامي	المقامات الحريرية		
Books in English		Other Languages	
Tafsir-e-Uthmani(Vol. 1, 2, 3)		Riyad Us Saliheen (Spanish)(H. Binding)	
Lisaan-ul-Quran(Vol. 1, 2, 3)		Fazail-e-Aamal (German)	
Key Lisaan-ul-Quran(Vol. 1, 2, 3)			
Al-Hizb-ul-Azam (Large) (H. Binding)			
Al-Hizb-ul-Azam (Small) (Card Cover)			
Secret of Salah			
		To be published Shortly Insha Allah	
		Al-Hizb-ul-Azam(French) (Coloured)	

مطبوعات مکتبۃ البشری

طبع شدہ

رتبین مجلد

تاریخ اسلام	مفتاح لسان القرآن (سوم)	تفسیر عثمانی (۲ جلد)
بہشتی گوہر	عربی زبان کا آسان قاعدہ	خطبات الاحکام لجمعات العام
قوائد مکیہ	فارسی زبان کا آسان قاعدہ	حصن حصین
علم انجو	علم الصرف (اولین)	الحزب الأعظم (مینی کی ترتیب پر مکتل)
جمال القرآن	علم الصرف (آخرین)	الحزب الأعظم (مینی کی ترتیب پر مکتل)
تسہیل المبتدی	عربی صفوۃ المصادر	لسان القرآن (اول)
تعلیم العقائد	جوامع الکلم مع چہل ادعیہ مستونہ	لسان القرآن (دوم)
سیر الصحابیات	عربی کا معلم (اول)	لسان القرآن (سوم)
کریما	عربی کا معلم (دوم)	خصائل نبوی شرح شمائل ترمذی
پند نامہ	عربی کا معلم (سوم)	تعلیم الاسلام (مکتل)
آسان اصول فقہ	نام حق	بہشتی زیور (تین حصے)

کارڈ کور / مجلد

فضائل اعمال	اکرام مسلم
مختب احادیث	مفتاح لسان القرآن (اول)
	مفتاح لسان القرآن (دوم)
	مفتاح لسان القرآن (سوم)

زیر طبع

معلم الحجاب	عربی کا معلم (چہارم)
نحو میر	صرف میر
	تیسیر الابواب

رتبین کارڈ کور

آداب المعاشرت	حیات المسلمین
زاد السعید	تعلیم الدین
جزاء الاعمال	خیر الاصول فی حدیث الرسول
روضۃ الادب	الحجامہ (پچھتاگانا) (جدید ایڈیشن)
فضائل حج	الحزب الأعظم (مینی کی ترتیب پر) (مینی)
معین القلضہ	الحزب الأعظم (مینی کی ترتیب پر) (مینی)
معین الاصول	مفتاح لسان القرآن (اول)
تیسیر المنطق	مفتاح لسان القرآن (دوم)